Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 2. Heft.

VIII.

Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance[1]).

Von

Ludwig Stein in Bern.

Wann und wo die Renaissance einsetzt, ist eine Streitfrage, die einer endgültigen Lösung noch entgegenharrt. Auf einen bestimmten Zeitpunkt und einen gegebenen Ort wird man sich schon darum nicht einigen können, weil die Renaissance die verschiedensten Gebiete geistigen Lebens — Philosophie, Wissenschaft, schöngeistige Litteratur, Kunst, Politik u. s. w. — in sich einschliesst und befasst. Zudem sind die Grenzen zwischen Mittelalter und Renaissance selbst innerhalb des gleichen Geistesgebietes derartig fliessende, dass man scharf markirte Scheidelinien bis auf den heutigen Tag empfindlich vermisst. Greifen wir zum Erweise, wie verschwommen der Begriff der Renaissance noch heute vielfach ist, die entgegengesetzte Beurtheilung heraus, welche die Sozialphilosophie Dante's z. B. selbst seitens Berufener gefunden hat. Während die Einen in Dante's sozialphilosophischer Schrift „de Monarchia“ den ersten Hahnenschrei der erwachenden Vernunft, das

---

[1]) Ein Kapitel des demnächst (bei F. Enke in Stuttgart) erscheinenden Werkes „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.“

Frührot des aufdämmernden neuen Zeitalters erblicken, finden Andere, Dante's Weltanschauung sei der kostbare Schrein, in welchem die gedanklichen Kleinodien des mittelalterlichen Scholasticismus geborgen und mit erlesenem poetischem Geschmack aneinandergereiht und aufbewahrt sind. — So findet z. B. Wegele, in Dante-Fragen wohl einer der Berufensten: „Dante muss nicht blos als der erste grosse moderne Dichter gefeiert, er muss zugleich auch als der erste ahnungsvolle Verkündiger des modernen Staates begriffen und anerkannt werden. Fürwahr, so scharf, so umfassend, so positiv ist nie im gesammten Mittelalter der Widerspruch gegen den theokratischen Gedanken durchgeführt, und kaum je vor ihm vom Staate so würdig, so hoch gedacht worden". Die Historiker der Rechtsphilosophie hingegen finden, Dante's Schrift „de Monarchia" spiegele den Ideenkreis des Mittelalters am treuesten wieder[2]). Endlich sei hier des vermittelnden Standpunktes von Körting[3]) gedacht. „Die in den drei Büchern ‚über die Monarchie' ausgesprochenen politischen Anschauungen Dante's sind im Wesentlichen diejenigen des Mittelalters, soweit dasselbe überhaupt politische Theorien construirte. Aber doch ist auch in ihnen etwas Renaissancehaftes zu finden."

Was uns veranlasst, Dante's „de Monarchia" an die Schwelle der sozialphilosophischen Litteratur der Renaissance zu setzen, ist nicht bloss die von Dante selbst mit Emphase verkündete Originalität seiner sozialphilosophischen Schriftstellerei[4]), sondern ganz besonders der Umstand, dass Dante's Werke bereits einige der einschneidendsten Züge jener Merkmale, welche allenthalben als die charakteristische Eigenart der Renaissance angesehen werden, unverkennbar an sich tragen. Seine entscheidende Leistung ist die Wiederentdeckung der menschlichen Individualität. Hat Jakob Burkhardt nach einem schönen Worte Michelet's das Wesen

[2]) Adolf Lasson, System d. Rechtsphilosophie, Berlin, 1882, S. 82; ähnlich Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie, S. 65ff. A. Geier, Geschichte und System der Rechtsphilosophie 1863, S. 26f.

[3]) Die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien, erster Theil, Leipzig 1884, S. 412.

[4]) de Monarchia, I, 1. wo er sich mit Stolz den Ersten nennt, der diesen Pfad betritt.

der Renaissance auf die berühmte Formel gebracht: „Zu der Entdeckung der Welt fügt die Cultur der Renaissance eine noch grössere Leistung, indem sie zuerst den ganzen, vollen Gehalt des Menschen entdeckt und zu Tage fördert“ [5]), so gebührt Dante der Ruhmestitel, diese Entdeckung des Menschen — vorab und zuhöchst der eigenen gewaltigen Individualität — unter Ueberspringung des ganzen Mittelalters und unmittelbarer Wiederanknüpfung an die Antike zuerst gemacht zu haben. Verweist die Kirche den Gläubigen ganz und gar auf das Jenseits, so macht Dante aus seinem brennenden Durst nach einem kräftigen Diesseits, nach dichterischem Ruhm bei der Mit- und Nachwelt, nach Unsterblichkeit seines dichterischen Namens kein Hehl [6]). Er hat seiner strengen Kirchlichkeit den Muth der unbedingten Selbstbejahung abgerungen.

Seine rührende Heimathsliebe hindert ihn nicht daran, sich zu dem kosmopolitischen Bekenntniss zu erheben: „Meine Heimath ist die Welt überhaupt [7]).“ Endlich findet er sogar jene Wendung, welche ihn am entscheidendsten zum modernen Menschen stempelt, dass nämlich alle Gebildeten eine gemeinsame, höhere Heimath haben [8]). Fügen wir noch hinzu, dass er der erste gebildete Laie war, der sich herausnahm, zu allen schwebenden Fragen der Zeit litterarisch Stellung zu nehmen, so wird man verstehen, warum wir die Sozialphilosophie der Renaissance mit Dante eröffnen. Wir pflichten nämlich ohne Vorbehalt folgenden schönen Worten Georg Voigt's bei [9]): „So ist denn überhaupt, was an der Gestalt Dante's uns modern anmuthet, das Hervortreten seiner männlichen, selbstbewussten Persönlichkeit, die der Welt ihr Ich zu bieten wagt. Das war die Majestät des Denkers und Dichters, die schon seine Zeitgenossen auf der gewaltigen Stirn und den dunkeln Gesichtszügen thronen sahen. Und dieser einsame Mann, der ein

[5]) Die Cultur der Renaissance in Italien, zweite Aufl. Leipzig 1869, S. 241.

[6]) Parad. c. I, IX.

[7]) De Vulgari eloquio Lib. I, Cap. 6.

[8]) Ebd. Cap. XVIII.

[9]) Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, erster Band, III. Auflage, herausgegeben v. Max Lehnerdt, Berlin 1893, S. 15f.

solches Wissen und eine solche Kunst erworben, dessen Welt auf eigenem Studium und eigener Geisteskraft ruhte, war ein Laie, der weder dem Verbande der Kirche, noch der Hochschule, noch des Vaterlandes angehörte, der in seinem schicksalsvollen Leben als Dichter eine neue Stellung zu suchen hatte."

Eine solche universelle Laienbildung, wie sie Dante besass[10]), war freilich nur in Italien möglich. Hier gab es nämlich schon im XI. und XII. Jahrhundert neben den kirchlichen auch Laienschulen, in denen man die Künste erlernte[11]). Das Studium des römischen Rechts wurde zudem besonders in Italien eifrig gepflegt, daneben aber auch das der klassischen Litteratur nicht ganz vernächlässigt. „Auf der Universität zu Bologna, welche oft mehr als zehntausend Studenten zählte, bildete sich eine berühmte Juristenschule; und bald traten neben die Universität von Bologna die Universitäten von Padua und Neapel. An dem Studium des römischen Rechtes wuchs und erstarkte das Studium der römischen Litteratur und Geschichte, das in Italien sogar in den finstersten Zeiten des Mittelalters niemals völlig erstorben war"[12]). Ueberhaupt herrschte in Italien eine um so grössere Freiheit des Denkens, je näher man sich örtlich dem Centrum des Kirchentums befand. Der Bruch mit dem Feudalsystem war überdies in den italienischen Städterepubliken zuerst grundmässig erfolgt.

Rechnet man nun noch hinzu die klassische Tradition Italiens auf der einen, sowie die frühe Ausbildung einer Nationalsprache auf der anderen Seite, endlich und besonders das Eindringen kultureller Einflüsse aller Art von maurischer wie von byzantinischer Seite, so wird man verstehen, warum Italien und nur dieses der Tummelplatz aller neuen Ideen werden musste.

Wie in Kunst, Wissenschaft und Philosophie, so giebt Italien

---

[10]) Dante war der erste universell gebildete Laie, vgl. Körting, a. a. O. III, 415.

[11]) Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879, p. 130; E. Duemmler, Anselm der Peripatetiker, 1872, S. 9ff.; Lorenz Stein, Das Bildungswesen des Mittelalters, 2. Aufl., 1883, S. 201ff.

[12]) H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig 1879, S. 32.

seit dem Auftreten Dante's auch in der Sozialphilosophie den Ton an. Das hier knapp skizzirte geistige und soziale Milieu Italiens im XIII. und XIV. Jahrhundert muss man sich vergegenwärtigen, will man einmal das sozialphilosophische Auftreten Dante's begreifen, andermal den merkwürdigen Umstand erklären, dass nahezu alle sozialphilophischen Schriftsteller des Rinascimento Italien entstammen. Abgesehen nämlich davon, dass schon der grösste Sozialphilosoph der Scholastik, Thomas von Aquino, von Geburt Italiener war, sei hier auf folgende politische Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters, sowie des Quattrocento und Cinquecento verwiesen, welche Italien angehören: Gilles de Rome (De regimine principum), Trionto d'Ancona (Summa de potestate ecclesiastica), Jacob von Viterbo (De regimine Christiano), Arnold von Brescia, Johann von Procida, Aegidius von Colonna und Aegidius von Rom, (Erzieher Philipp's des Schönen, de regimine Principum[13]). Fügen wir noch die bekannteren Namen Savonarola, Marsilius von Padua (defensor pacis), Machiavelli, Guicciardini und Campanella hinzu, so haben wir die markantesten sozialphilosophischen Figuren der Renaissance genannt, ohne den Boden Italiens zu verlassen[14]).

Gilt es nun gemeiniglich als die bemerkenswertheste soziale That der Renaissance, dass sie den Bruch des Feudalstaates herbeigeführt, sowie die Alleinherrschaft, sowohl des römischen Kaiserthums, als auch der Kirche zertrümmert hat[15]), so hat Dante nur die erste Hälfte dieser Aufgabe zu lösen unternommen, nicht die zweite. Den Staat als Selbstzweck hat er gegenüber jener mittelalterlichen Auffassung, welche in ihm blosses Mittel sah, mit dich-

---

[13] S. darüber Ottokar Lorenz, Deutschland's Geschichtsquellen im Mittelalter II², 293.

[14]) Ueber Rechtsgelehrte und Rechtsphilosophien des ausgehenden Mittelalters ist neben den bereits citirten Werken zu vergleichen: V. Schulte, Gesch. der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, 2 Bde. 1875—1877; v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im M.-A. Band IV—VI, 1850ff.; Conrat, Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts im M.-A. Bd. I, 1890. Gröber, Grundriss der romanischen Philologie, Bd. II, Strassburg 1893, S. 216—224.

[15]) Gebhart, l. c. p. 88.

terischen Worten in den Vordergrund gestellt. Es könnte, meint Dante, dem Menschen kaum Schlimmeres widerfahren, als in keinem Staate zu leben[16]). Ist so der Staat ebenso von Gott eingesetzt, wie die Kirche, so scheiden sich Ghibellinen und Welfen in der Frage: ob der Kaiser das weltliche Schwert mittelbar durch den Papst oder unmittelbar von Gott hat. Dante war nun aber ebenso ausgesprochener Ghibelline, wie Petrarca Welfe[17]). Die von Friedrich II. ausgestreute Saat schoss mächtig in die Halme. Seine Lehre vom Weltkaiserthum hat zuerst ihren Interpreten in Dante's Schrift „Ueber die Monarchie" gefunden[18]). Drei Fragen sind es vornehmlich, deren Beantwortung dieses Buch gewidmet ist. Erstens: ist die Monarchie ein nothwendiges Institut der menschlichen Gesellschaft? Zweitens: hat das römische Volk ein begründetes historisches Anrecht auf die Weltherrschaft? Drittens: hat der römische Kaiser sein Mandat unmittelbar von Gott oder nur vom Stellvertreter Gottes, dem Papste? Die beiden ersten Fragen werden, zum Theil unter Anschluss an aristotelische und thomistische Argumente, bedingungslos bejaht. Die letzte Frage aber wird mit einem behutsamen „Vielleicht" zu Gunsten des Weltkaiserthums entschieden[19]). „Die Wahrheit", so schliesst er seine Untersuchung, „dass die Autorität des weltlichen Monarchen unmittelbar von Gott abhängt, ist zwar nicht so streng zu nehmen, als ob der römische Kaiser nicht einigermassen dem römischen Bischof untergeordnet sei, da diese zeitliche Glückseligkeit gewissermassen für die ewige angeordnet ist. Cäsar erweise also dem Petrus die Ehrfurcht, welche der Erstgeborene seinem Vater schuldet, damit er durch das Licht der väterlichen Gnade erleuchtet, tugendreicher den Weltkreis durchstrahle, dem er von jenem allein vorgesetzt ist, der da ist der Lenker aller geistlichen und zeitlichen Dinge"[20]). Entlehnt

[16]) Parad. VIII, 115—118.

[17]) Gebhart, l. c. p. 99.

[18]) Dantis Alligherii de monarchia libri III, herausgegeben von Witte, Wien 1874.

[19]) Vgl. Scartazzini, Dante, Biel, 1869, S. 310; Dante-Handbuch, 1892, S. 321 ff.; Eicken, System und Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 302.

[20]) Parad. VIII, 120; vgl. auch die Ausgabe v. Friedr. Notter, II, 773.

Dante nun auch die von ihm zu Gunsten der Monarchie beigebrachten Gründe vorzugsweise Aristoteles, den er in seiner „göttlichen Komödie“ nicht weniger als acht Mal anführt — einmal zieht er sogar die Politik des Aristoteles heran[21]) — so betritt er in der Streitfrage bezüglich der Stellung des Weltkaiserthums zum Papstthum ghibellinischen Boden. Trotz seiner tiefen, geradezu mystischen Kirchlichkeit findet er namentlich gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums Töne von solcher Herbheit, wie sie später selbst die grimmigsten Feinde des Papstthums nicht bitterer angeschlagen haben. Die Konstantinische Schenkung, deren Märchencharakter später Lorenzo Valla so schonungslos aufdecken sollte, hält Dante für das grösste Unglück der Kirche, weil sie dem Papst weltliche Besitzthümer eingetragen hat[22]). Ja, er erklärt sie einmal für rechtswidrig[23]), andermal für das Unheil der Kirche, die sich seither mit weltlichen Prätensionen befleckt habe[24]). Der in der Kirche herrschende Simonismus und Nepotismus wird wiederholentlich gegeisselt und schonungslos gebrandmarkt[25]). Nichtsdestoweniger bleibt er strenggläubiger Katholik. Gewisse Neigungen zum Libertinismus, die schlechterdings nicht aus der Welt zu schaffen sind[26]), hat er gegen das Jahr 1300 endgültig überwunden. Nicht Unglaube, sondern im Gegentheil geläuterter, abgeklärter, weil libertinistischen Neigungen abgerungener Glaube hat seine Feder geführt, als er in der „Göttlichen Komödie“ gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums mit heiligem Feuer zu Felde zog. Gerade weil er die Kirche über Alles liebte, wollte er sie rein und unversehrt erhalten, mit einem Wort: entweltlichen[27]). Und so möchten wir es denn überhaupt als einen Grundzug der Früh-

[21]) De monarch. lib. III, Cap. 15, dessen Ueberschrift lautet „Auctoritatem imperii immediate dependere a Deo“.

[22]) Hölle, XXX, 115 ff.; ähnlich de Monarch. II, 11.

[23]) De Monarch. III, 10.

[24]) Fegefeuer XIV, 127 ff.; Paradies XXI, 130 ff.

[25]) Parad. XXII, 82—90; Hölle VII, 47; XIX, 102 ff.; XI, 8; XXX, 82.

[26]) Wie ich gegen Hettinger (Dante's Geistesgang, Köln 1888, S. 132) im Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. II, 486 ff. ausgeführt habe.

[27]) Entscheidend für diese Auffassung, die ich der von Scartazzini, Dante-Handbuch S. 248 construirten Trilogie entgegensetze, scheint mir die Stelle Parad. XXII, 82—90.

renaissance bezeichnen, dass sie den Versuch unternimmt, auf dem Boden tiefernster Kirchengläubigkeit eine sittliche Gesundung der Kirche selbst warm zu befürworten. Es gehören vor allem Leon. Bapt. Alberti, Leonardo Bruni, Niccola Niccoli und Coluccio Salutati in diesen Zusammenhang, während die eigentliche Renaissance theils einen radikalen Bruch mit aller Kirchlichkeit, theils und besonders eine grundmässige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern fordert.

Der von Dante eröffnete Reigen der politischen Schriftstellerei hat übrigens bald genug lebhafte Nachfolge geweckt. Unmittelbar nach der Entstehung seiner Schrift „de Monarchia" veranlasst der Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifacius VIII. eine litterarische Fehde über die gleichen politischen Probleme, welche Dante bereits behandelt hatte. In den Jahren 1302—1305 entstehen die politischen Schriften des Aegydius von Rom, Wilhelm von Occam, Johannes von Paris[28]). Es handelt sich hier vornehmlich um die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern, deren eines dem Papst, das andere dem Kaiser von Gott verliehen wurde. Nach der ghibellinischen, von Dante vertretenen Auffassung hat der Kaiser seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der typische Repräsentant dieser ghibellinischen Staatslehre ist Marsilius von Padua († 1328)[29]). Er lehrt nicht blos den Primat des Kaiserthums, sondern begründet auch die Lehre von der Volkssouveränetät. Der Fürst ist nur Repräsentant des Volkswillens und kann daher nur nach Willen und Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regieren[30]). Aus dem gleichen Grunde stellte er auch die Wahlmonarchie weit über die Erbmonarchie. Weiter noch in der naturrechtlichen Begründung der Staats- und Gesellschaftsformen

---

[28]) Scartazzini, Dante 313 f.; Goldast, de monarchia S. J. R. Bd. I, 13; Schön, de literatura politica medii aevi, Breslau 1838.

[29]) De translatione imperii; denfensor pacis de re imperatoria et pontificia, bei Goldast, de monarchia, S. J. R., Band II S. 47 f.; vgl. Ottokar Lorenz, a. a. O. II² p. 300 f.; F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters, histor. Zeitschr. 1876, Bd. 36.

[30]) Goldast, l. c. II, p. 163—169 u. ö. Das Hauptwerk über diese ganze Bewegung ist S. Riezler, Die litterar. Widersacher der Päpste z. Zt. Ludwig's des Baiers, Leipzig 1874.

ging der nominalistische Denker Wilhelm Occam († 1347). Bei ihm findet sich bereits der ganze Apparat des Naturrechts und der Vertragslehre[31]). Zu Gunsten der Volkssouveränetät treten ferner noch ein Leopold von Bebenburg (de jure regni et imperii Romanorum 1340), Engelbert von Volkersdorf (de regimine Principum 1327. De ortu progressu et fine Romani imperii 1310), Konrad von Mengenberg und Andere[32]). Der Spiess wird jetzt umgedreht. Nicht allein bestreitet man dem Papstthum den Primat über das weltliche Reich; man leugnet sogar, dass der Papst auch nur Oberherr der Kirche sei. In den Konzilien von Pisa und Kostnitz wird eine kühne Sprache geführt. Die Schriften Joh. Gerson's (De unitate ecclesiastica, De auferibilitate papae) läuten Sturm. Inmitten der Renaissance ersteht jedoch dem päpstlichen Primat ein unverächtlicher Anwalt in Petrus de Andlo, welcher noch im Jahre 1460 in seiner Schrift „De imperio rom. germ. libri duo“ den theokratischen Staatsbegriff Augustin's wie des ganzen Mittelalters mit Wärme vertheidigt, ohne dadurch den Sinn für die Grösse des deutschen Reiches einzubüssen[33]). Nicht uninteressant ist es übrigens, dass der Schwabenspiegel die päpstliche Auffassung der Schwerterlehre theilt und das weltliche Schwert vom Papste an den Kaiser leihen lässt, während der Sachsenspiegel und seine Glosse die Gleichheit der Verleihung vertheidigen[34]).

---

[31]) Lasson, a. a. O. 83.

[32]) Die weit ausgesponnene hergehörige Litteratur bei Ottokar Lorenz, Geschichtsquellen, II², § 5, 6 S. 288—333, die beiden Kapitel über die politischen Schriften aus der Zeit der staatskirchlichen Kämpfe, sowie aus der Zeit der kirchlichen Reformbestrebungen. Dazu die eben genannte Abhandlung von F. von Bezold, über die Lehre von der Volkssouveränetät im Mittelalter. Diese mittelalterliche Litteratur wird von uns im Abschnitt über die Renaissance nur deshalb gestreift, weil sie zeitlich auf Dante's „de Monarchia“ folgt. Ihrem Charakter nach gehört diese Litteratur weit eher in den Abschnitt über das Mittelalter, denn in dieses, die Renaissance behandelnde Kapitel.

[33]) Gedruckt zu Strassburg 1603. Vgl. lib. II Cap. IX p. 104; II, 20 p. 141, besonders das Schlusskapitel „de Romani imperii exitu et ejus finali consumatione.

[34]) Robert v. Mohl, Geschichte u. Litteratur d. Staatsw. I, 225.

Endlich sei hier noch der Kardinal Nikolaus Cusanus (1401—1464) angereiht, der in seiner Concordantia catholica (1433) dem modernen Staatsbegriff mächtig vorarbeitet. Ihm ist der Monarch nur Vertreter des Collectivwillens der Bürger, welcher durch freiwillige Unterwerfung dem Souverän diese Vertretung übertragen, aber auch entziehen kann. Er ist und bleibt nur dann und nur so lange Vertreter des Gesammtwillens, sowie Verwalter des Gesammtrechts eines Volkes, als es diesem Volke beliebt. Darnach ist jeder Herrscher wie vom Volke wählbar, so auch vom Volke absetzbar[35]). Mit dem Kusaner befinden wir uns freilich schon an der Schwelle der neueren Philosophie, wie denn auch einzelne Darsteller derselben sich geneigt zeigen, die neuere Philosophie überhaupt mit dem deutschen Kardinal zu beginnen.

Wenn wir über die politischen Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance in summarischem Verfahren etwas flüchtig hinweggeglitten sind, so liegt die Schuld an der unzulänglichen Behandlung der uns in erster Reihe interessirenden sozialphilosophischen Probleme seitens der besprochenen Denker. Ihnen Allen ist eben gemeinsam, dass sie den Staat, nicht aber die Gesellschaft zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen. Gehen wir auch nicht so weit, wie Robert v. Mohl[36]), welcher übertreibend behauptet: „Von selbstständigen Schriften über Gesellschaft ist in den älteren Schulen des philosophischen Rechtes bis herunter zu der Kant'schen garnicht die Rede. In dieser ganzen Litteratur giebt es nicht ein einziges Werk, welches die ausser dem Zwecke und dem Organismus des Staates stehende Lebensweise in ihrem Wesen zu erfassen, sie als ein Ganzes zu denken versucht hätte“, so müssen doch auch wir zugeben, dass das eigentliche Mittelalter zwar Rudimente einer

[35]) Eine treffende Würdigung der Persönlichkeit und der litterarischen Leistungen des Kusaners, welche Licht und Schatten gleichmässig vertheilt, bei Voigt, Enea Silvio, als Papst Pius II., 3 Bde.; Berlin 1856—63; I, 202ff.; III, 311, 320, 340; vgl. auch Lorenz, a. a. O. II², 324ff.

[36]) a. a. O. Bd. I, S. 74. Das Problem der „Gesellschaft“ wird im ganzen Mittelalter kaum gestreift.

Staatsphilosophie, hingegen nur recht dürftige Ansätze zu einer Sozialphilosophie aufweist.

Das eigentliche Problem einer Soziologie nämlich, das Werden und Wachsen gesellschaftlicher Zustände, konnte erst erfasst werden, als sich eine Gesellschaft herausbildete, welche sich nach eigenen, ihr immanenten Gesetzen zu entfalten begann. Heisst nämlich Gesellschaft Regelung der Beziehungen freiwollender Menschen in sozialer (nicht kirchlicher und staatlicher) Rücksicht, so musste doch erst eine solche Gesellschaft da sein, bevor sie zur soziologischen Behandlung herausforderte. Das Mittelalter aber kennt keine Gesellschaft, sondern nur Stände, keine soziale, sondern nur staatliche Reglementirungsformen, keine freiwilligen Verbände behufs Regelung menschlichen Zusammenlebens, sondern nur bindende kirchliche Satzungen, welche das öffentliche Leben des mittelalterlichen Individuums Schritt für Schritt festlegten. Abgesehen nämlich von der Sonderstellung der kirchlichen Hierarchie, welche einige Freiheit gewährte, ist bei der durchgängigen staatlichen und kirchlichen Bindung des Individuums für die volle Entfaltung der geistigen Persönlichkeit im Mittelalter kein Raum. Gedankenfreiheit und Bewegungsfreiheit sind eben die unerlässlichen Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft". In diesem Sinne giebt es für das Mittelalter keine soziale Frage, weil es nur Collectivpersönlichkeiten, nicht einzelne Individuen, nur den Stand, nicht die Gesellschaft kennt. Und wenn wir uns gleichwohl über die Sozialphilosophie Dante's des Ausführlichen verbreitet haben, so geschah es vornehmlich darum, weil sich gerade in der Renaissance — unter Vorantritt Dante's — überhaupt erst eine Gesellschaft bildet. Tief und feinsinnig hat Jacob Burkhardt[37]) diesen Uebergang zur Sozialphilosophie der Renaissance erkannt. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen er-

---

[37]) a. a. O. S. 104.

schienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Race, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte, es erwacht eine objective Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämmtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjective; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. So hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den anderen Asiaten als Racenmenschen."

Erst mit der Entfaltung und ungehemmten Ausrundung der geistigen Persönlichkeit waren die Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft" gegeben. Die Renaissance vollzieht, vorerst in der Form des Humanismus in Italien, sodann in der Reformation in Deutschland, den Prozess der Gesellschaftsbildung mit beschleunigtem Tempo. „Mit Ausgang des XIII. Jahrhunderts beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln; der Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen; schrankenlos specialisiren sich tausend einzelne Gesichter"[38]). Als wollte das Individuum in rasendem Galopp wettmachen, was es in mehr als tausendjährigem, starrem Winterschlaf verabsäumt hatte, stürzte es sich mit stürmender Hast auf die subtile Herausbildung der geistigen Persönlichkeit. Die Universitäten spriessen wie die Pilze aus dem Boden. Namentlich Italien zeigt im XIV. Jahrhundert bereits eine gewisse nervöse Unrast in der Stiftung von Universitäten: Fermo 1303, Perugia 1307, Pisa 1339, Florenz 1343, Siena 1357, Pavia 1369. Besonders trugen auch die kirchlichen Concilien, die in nuce das Modell des künftigen politischen Parlaments enthalten, dazu bei, den Gedanken sozialer Verbände anzuregen. Nach Analogie der Reichstage und Concilien bilden sich gesellige Vereinigungen aller Art, besonders aber gelehrte Gesellschaften (Akademien)[39]). Diese gelehrten Gesellschaften hatten

---

[38]) Burkhardt, a. a. O. S. 105.

[39]) Zuerst die römische Akademie unter Julius Pomponius Laetus, darauf die florentinische (1463); vgl. Vast, Bessarion, p. 345; später folgten die von Cosenza u. A.

vorerst noch nicht den Charakter pedantischer Schulweisheit, sondern mehr den eines litterarischen Salons, wie er sich zwei Jahrhunderte später namentlich in Frankreich zu grosser sozialer Bedeutung ausgewachsen hat. Der litterarische Salon der Medicis, an welchem bereits Frauen theilnahmen, wenn sie auch nicht, wie später in Frankreich, in demselben den Ton angaben, hat z. B. zum Cultus der Persönlichkeit, sowie zur Fermentation der „Gesellschaft" nicht wenig beigetragen.

In der zweiten, von Pomponius Laetus begründeten römischen Akademie vollends, welche 1468 von Paul II. geschlossen wurde, herrschte ein politisch recht ausgelassener Ton. Spöttelnder Unglaube, geheimes Heidenthum, idealistischer Republikanismus und wilde Pfaffenfeindschaft waren die wichtigsten Requisiten dieser Geheimbündler[40]. Endlich und insbesondere bilden jene zahllosen Streitschriften zwischen den Päpsten selbst (Avignon und Rom) auf der einen, sowie zwischen Papstthum und Kaiserthum auf der anderen Seite, wobei — an den Concilien zumal — die Völker selbst von beiden Parteien als Zeugen angerufen werden, nach und nach das ausschlaggebende Mittel zur Bildung der Gesellschaft: die öffentliche Meinung[41]. Hat die auf Ausbildung des Individualismus gerichtete Renaissance zunächst nur gewaltige Einzelpersönlichkeiten, imposante Herrscherfiguren (Medici, Sforza, Este, Malatesta, Federigo von Urbino, Alfons von Neapel u. A.), oder allseitig gebildete und harmonisch abgerundete Persönlichkeiten (Petrarca, Leo Battista Alberti, Benvenuto Cellini, Lionardo da Vinci) hervorgetrieben, so melden sich in der erwachenden „öffentlichen Meinung" zum ersten Mal nicht blos die Individuen, d. h. die geistig Begnadeten, sondern das Individuum schlechthin, d. h. das sich freier fühlende europäische Individuum. War es im Mittelalter ein Vorrecht der Kirche, allenfalls auch des adeligen Standes, und in der Renaissance das Privilegium des verschwindend geringen geistigen Adels, eine „öffentliche Meinung" zu haben, so beginnt jetzt diese „öffentliche

---

40) Voigt, Enea Silvio III, 611; Zeno, Dissert. Vossiane II, 252; Hettner a. a. O. S. 176; Vast, l. c. p. 306.

41) Vgl. Voigt a. a. O. III, 379.

Meinung“ je später, desto unbedingter sich zu demokratisiren. An die Stelle der erlesenen Individuen tritt allgemach ein stetig sich verbreiternder Kreis von Menschen, die sich als Individuen fühlen — und damit erwächst erst das Problem der Gesellschaft, welches sich letzten Endes auf die Frage zuspitzt, wie die Regelung sozialen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in die Millionen gehender Menschenmassen ermöglicht werden kann, wenn und insofern jedes Individuum unter diesen Millionen sich nicht mehr als Glied einer gebundenen Masse, sondern als freie Persönlichkeit fühlt. So lange das mittelalterliche Individuum im goldenen Käfig des „Gottesstaates“, seiner Persönlichkeit beraubt, eingefangen blieb, und mit seinem nach Befreiung lechzenden Blick nur auf das Jenseits starrte, war das Auftauchen einer sozialen Frage eine soziologische Undenkbarkeit. Erst in dem Augenblick, da das Individuum die dreifache Fessel des Mittelalters: das Feudalsystem, das römische Kaiserthum und die römische Kirche, gewaltsam gesprengt, und ein brennendes, unstillbares Verlangen nach einem kräftigen Diesseits geoffenbart hatte, wuchsen den sozialphilosophischen Denkern der Renaissance die Flügel zu muthwillig-phantastischem Flattern. War erst eine „Gesellschaft“ gebildet, so stellte sich bald genug die philosophische Erwägung ein, ob man deren Wachsthum dem blinden Kräftespiel der Natur bedingungslos überlassen und nicht vielmehr nach bewussten Prinzipien und planvoll erdachten Reformen umbiegen und umgestalten könnte.

Dieser sozialphilosophische Gedanke taucht nunmehr in drei, nach Art, Umfang und Bedeutung verschiedenen Gewandungen auf. Der erste stammelnde Ausdruck dieses Gedankens ist die religiöse Reform[42]) (Wiclef, Huss, Savonarola, Luther, Zwingli, Calvin). Dieser laufen zeitlich und wohl auch ursachlich parallel auf der einen Seite die praktisch-kommunistischen Weltverbesserer (die Kommunisten in Tabor, die Schwärmer von Zwickau, die Wiedertäufer in allen ihren Schattirungen: Thomas Münzer, Johann von Leyden u. s. w.), auf der anderen die utopistisch-kommunistischen Träumer (Morus, Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse

---

[42]) Darüber Chr. E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, 1893, II, 73 ff.

u. s. w.). Endlich kommen die eigentlichen Sozialphilosophen der Renaissance in Betracht, welche, auf dem Boden der nüchternen Wirklichkeit stehend, das Wesen der Gesellschaft zu zergliedern und deren Umformung philosophisch zu begründen sich anschicken (Plethon, Valla, Guicciardini, Machiavelli und Bodinus). Von diesen drei Richtungen fallen die rein religiösen Bewegungen ebenso, wie die rein politischen aus dem Rahmen unserer Betrachtungsweise heraus, da wir es hier nicht mit sozialen Bewegungen, sondern nur mit sozialphilosophischen Ideen zu thun haben. Dabei mag einem anderen Zusammenhange die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob, wie die materialistische Geschichtsauffassung will, diese Ideen nichts weiter sind als Spiegelungen dieser sozialen Bewegungen, oder umgekehrt die Bewegungen nichts weiter, als praktische Reaktionen auf vorangegangene Ideengänge, oder endlich bald dieser, bald jener Theil überwiegt. Im Uebrigen ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass soziale Bewegungen und sozialphilosophische Gedankengänge von einander weder zeitlich, noch causal zu trennen sind, da sie sich gegenseitig heben und tragen. Uebrigens sind die politischen und religiösen Bewegungen der Renaissance und Reformation litterarisch so ausgiebig behandelt worden[43]), dass wir uns ein Eingehen auf dieselben füglich ersparen können. Die utopistische Litteratur aller Völker und Zeiten wird ihres sozialphilosophischen Gehaltes wegen gesondert besprochen[44]), und so erübrigt uns denn nur noch an dieser Stelle, einige Streiflichter auf die eigentliche sozialphilosophische Litteratur der Renaissance fallen zu lassen.

Das sozialphilosophische Grundwerk der Renaissance, die „Νόμοι“ des Gemistos Plethon[45]), ist, soweit wir es übersehen konnten, von den Historikern der Rechts- und Staatsphilosophie

---

[43]) Zuletzt bei Bernstein und Kautsky, Gesch. d. Sozialismus I, 104, 425.

[44]) Vgl. m. Abh. „Zur Sozialphilosophie der Staatsromane“, Archiv IX, 458 ff.

[45]) Νόμων συγγραφή, herausgegeb. v. C. Alexandre, Paris 1858; vgl. dazu Fr. Schultze. Georgios Gemisthos Plethon, Jena 1874; Gass, Gennadius und Pletho, Breslau 1844.

noch garnicht herangezogen worden. Und doch liegt hier der erste Entwurf einer sozialen Reform grossen Styles vor, welche mit religiösen, politischen und moralischen Reformen Hand in Hand ging[46]. Freilich ist gerade der für uns entscheidende Theil der Νόμοι, welcher den Plan seiner sozialen Reform umfasst, ein Raub der Flammen geworden. Immerhin gestatten uns die Ueberreste des Werkes einen leidlich klaren Einblick in das Räderwerk der von ihm angestrebten Reform. Auch können wir die übrigen Schriften Plethon's, besonders seine Denkschriften, zur Ausfüllung dieser Lücken heranziehen. So entwickelte er z. B. in der zweiten uns erhaltenen Denkschrift seinen sozialen Reformplan mit folgenden Worten[47]: „Es giebt keine andere Weise, die Lage eines Staates oder Volkes mit der Zeit sicher und dauernd, soweit es bei menschlichen Dingen überhaupt thunlich ist, zu verbessern, als indem man die ganze Staatsverfassung besser einrichtet. Denn die einzige Ursache, aus welcher die Staaten sich wohl oder übel befinden, liegt in der Trefflichkeit oder Schlechtigkeit der Verfassung. Wenn es auch ja einmal durch günstigen Zufall einem Staate nach Wunsche gehen mag, so hat ein solches Glück keinen sicheren Halt und mag rasch durch einen geringfügigen Umstand in das Gegentheil umschlagen. Meistens aber verdanken der Trefflichkeit der Verfassung die Staaten ihren Bestand und ihr Gedeihen, so wie sie dagegen bei deren Verderbniss selbst hinsiechen und zu Grunde gehen."

Mögen nun auch die „Νόμοι" in ihrem Grundplan an die „Republik" des von Plethon über alle Massen vergötterten Platon anknüpfen, ja von ihr das Dreiklassensystem schematisch übernehmen, so sind doch die drei Stände Plethon's ganz anderer Art, als die Platon's. An der Spitze des Staates stehen bei ihm nicht die Philosophen, sondern ein König, dem ein Staatsrath beigeordnet ist. Auch ist weder dem König, noch dem Staatsrath Privateigenthum untersagt. Vielmehr wird von den Staatsräthen gefordert, dass sie weder zu arm, noch sehr reich seien. Inwiefern dieses Staatsideal dem spartanischen entspricht, an welches es sich be-

---

[46]) Vgl. die Einleitung der Ausgabe Alexandre's, p. 56.

[47]) Cap. IV, vgl. Schultze a. a. O. S. 269.

wusst anlehnte[48]), bleibe dahingestellt. Jedenfalls rechnet Plethon auch den gesammten Beamten- und Richterstand ebenso, wie die gesammte Kriegerschaft zum ersten Stand, wobei indess hervorgehoben zu werden verdient, dass er die Errichtung eines Volksheeres warm befürwortet. „Der eigentliche Kern des Kriegsheeres muss aus Stammgenossen und Landeskindern, nicht aber aus Fremdlingen bestehen“[49]).

Die uns erhaltenen Grundzüge seines Strafrechts sind von einer Grausamkeit und Härte, die seinem staatsmännischen Blick wenig Ehre machen. Wer gegen die göttliche (d. h. gegen die von Plethon als göttlich erklärte) Weltordnung verstösst, erleidet ohne jede Schonung den Feuertod: „die Sophisten, welche gegen diese unsere Satzungen gewühlt haben, sollen lebendig verbrannt werden und zwar auf dem Begräbnissplatz der Frevler“[50]). Nur wer den Nachweis einer mangelhaften Erziehung führen kann, wird zu einer Gefängnissstrafe begnadigt[51]). Der zweite Stand setzt sich nach Plethon aus Handwerkern und Kaufleuten zusammen, welche letztere wieder in Grosskaufleute und Krämer zerfallen[52]). Dabei werden Gesetze über Ein- und Ausfuhr aufgestellt, an denen man die markige Hand des praktischen Staatsmannes erkennt.

Den dritten Stand endlich bilden die Bauern und Viehzüchter, welche vom ersten Stand äusseren und inneren Schutz, vom zweiten alle erforderlichen Werkzeuge und Industrieprodukte unentgeltlich erhalten, dafür aber ihrerseits die beiden oberen Stände mit sämmtlichen Rohprodukten versorgen. Die Steuern werden — und zwar in Naturalien — von diesem untersten Stand, den Heloten, geleistet. „Von den Heloten, welche für die Ernährer des Gemeinwesens zu achten sind, darf man indess nicht mehr als die

---

48) Vgl. Νόμων συγγραφή edit. Alexandre, p. II πολιτείαν δὲ Λακωνικὴν ἀφῃρημένου μὲν αὐτῆς κτλ.

49) 2. Denkschrift, C. 10, Schultze, l. c. S. 282.

50) Νόμοι Edit. Alexandre, p. 126 ff. Schultze a. a. O. 281; Gass a. a. O. S. 35 Note c, wo die ältere Litteratur über die Staatslehre Plethon's angeführt ist.

51) Νόμοι, p. 128. δυστυχίᾳ δὲ δὴ τῶν ἄλλων κεχρημένον τινὶ καὶ παιδείας ἐνδείᾳ, μὴ δὴ θανάτῳ ἔτι ἀλλὰ δεσμοῖς τισιν εὐθύνειν χρονίοις.

52) Vgl. Schultze a. a. O. 286 ff.

besagte Steuer und diese nicht öfter als einmal eintreiben; sie sind auch nicht etwa zu irgend welchen Diensten zu pressen, vielmehr in aller Weise wohl zu halten und gegen jede Unbill zu schützen“ [53]).

Dieser soziale Reformplan Plethon's ist vielleicht weniger bemerkenswerth durch die Kühnheit und energische Consequenz des Gedankenganges [54]) als durch den zwingenden Einfluss, den die Persönlichkeit Plethon's auf Humanismus und Renaissance ausgeübt hat. Nicht der wirkliche soziale Reformplan, dessen Details den Denkern der Renaissance wohl kaum zugänglich gewesen sind, zumal Gennadius, der unversöhnliche politische Gegner Plethon's, nach eigener Aussage, die ihm zugänglich gewesenen Exemplare des Werkes vernichtet hat [55]), ist das eigentlich Entscheidende im sozialphilosophischen Auftreten Plethon's; ausschlaggebend ist vielmehr der Umstand, dass er überhaupt eine soziale, religiöse und politische Reform mit Flammenzungen in Florenz gepredigt und eben damit das litterarische Milieu der Renaissance zu einer radikalen Opposition gegen das Bestehende aufgestachelt hat. „Der grosse Cosimo“, sagt Marsiglio Ficino in seiner Uebersetzung der Werke des Plotinos, „hörte zur Zeit, als das durch Papst Eugen IV. berufene Concil in Florenz tagte, häufig die Vorträge des griechischen Philosophen Plethon, der wie ein anderer Platon über platonische Philosophie disputirte. Dieses Mannes lebendige Rede ergriff und begeisterte ihn so, dass in seinem hohen Geiste der Gedanke aufstieg, eine Akademie zu stiften, sobald sich ein günstiger Moment gefunden haben würde“ [56]).

Auf einen wie fruchtbaren Boden die von Plethon ausgestreute antik-heidnische Saat gefallen ist, ersieht man unter vielen anderen Anzeichen auch daraus, dass ein Lorenzo Valla (1407—1457) schon zwei Jahre nach dem Auftreten Plethon's seine berühmt gewordene Schrift gegen die konstantinische Schenkung herausge-

[53]) Schultze a. a. O. S. 293.

[54]) Erklärt doch Plethon p. 256 selbst, dass er sich nur an die älteste Lehre (Zoroaster, Pythagoras, Plato) angerankt habe.

[55]) Vgl. Gass a. a. O. S. 35 und dazu Abth. II S. 41f § 50. 51.

[56]) Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste etc. Freiburg 1891, I. Bd. S. 260.

geben hat[57]) (1440). Valla ist übrigens der Typus jener radikalen, heidnisch-antikisirenden Richtung der Renaissance, welche sich der von Petrarca begründeten christlich-antikisirenden (Salutati, Bruni, Niccoli) trotzig entgegenstemmt. Wie weit muss übrigens der aufrührerische Geist, wie er sich in einem Panormita oder Valla äussert, in das Mark der Renaissance eingedrungen sein, wenn ein Valla es wagen konnte, das Lügengewebe der angeblich konstantinischen Schenkung vor aller Welt mit erbarmungsloser Hand zu zerfetzen. „Er erklärte mit dem alten Hasse des Römers gegen alle Pfaffenherrschaft die Fürsten für berechtigt, den Papst aus seinem weltlichen Besitz zu vertreiben. Er schmähte Papst Eugen als Tyrannen und Cardinal Vitelleschi als einen Bluthund. Aber er formte zugleich aus jener Fälschung ein schweres Verbrechen der Päpste überhaupt, entweder das der höchsten Unwissenheit, oder das der furchtbarsten Hab- und Herrschsucht, wenn sie die Schenkung Konstantin's selbst erfunden und so die Majestät des Pontificats und die christliche Religion geschändet hätten. Mehr als die kritische Untersuchung der alten Tradition reizte den Gegner die drohende Sturmrede gegen das simonistische und verweltlichte Papstthum, dem Valla einen förmlichen Krieg ankündigt“ [58]).

Im Uebrigen nimmt die soziale Frage in den zahlreichen Händeln und litterarischen Invectiven der Humanisten nur ein recht bescheidenes, verstecktes Plätzchen ein. Abgesehen von dem grossen Wurf Girolamo Savonarola's, der mit der Zunge eher, denn mit der Feder einen sozialen Reformplan vertrat[59]), ist die sozialphilo-

---

57) De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio. Nach den opp. Valla's p. 793 soll das Buch schon am 4. Juni 1434 erschienen sein. Vgl. Voigt a. a. O. 469.

58) Voigt a. a. O. 470; über Valla vgl. noch J. Vahlen, Lorenzo Valla 2. Aufl. Berlin 1870. Laurentii Vallae opuscula tria. Wien 1869. Lorenzo Valla über Thomas von Aquino. Vierteljahrsschrift für Cultur und Litteratur der Renaissance, I. Jahrg.

59) Unter den zahlreichen Schriften Savonarola's befindet sich keine einzige, die einen durchsichtigen sozialen Reformplan enthielte, vgl. Pasquale Villari, Savonarola, deutsche Ausgabe von Moritz Berduschek, I 208, 286, 197 ff.; 231 ff.

sosophische Ausbeute in der humanistischen Litteratur eine recht dürftige. So sehr auch die politischen Kämpfe der Zeit ihre litterarischen Vertretungen unter den Humanisten hatten, so winzig ist der Gehalt dieser politischen Litteratur an sozialphilosophischen Einsichten[60]. Wir müssen schon zu Historikern vornehmen Gepräges greifen, um einiges brauchbare sozialphilosophische Material auszumünzen. Dabei vollzieht sich der Uebergang von der, vorwiegend auf spekulativer Grundlage ruhenden, Sozialphilosophie des Mittelalters zu der, überwiegend naturalistischen Auffassung des sozialen Geschehens in der Neuzeit. Machiavelli und Guicciardini, die grossen Realisten der Sozialphilosophie der Renaissance, wollen gar nicht Philosophen sein, sondern nur Historiker. Ihre sozialen Theorien gründen sich nicht wie die der Philosophen auf apriorische Constructionen, auf die Ideen der „Moralität", „Gerechtigkeit", „Menschheitsglück", sondern auf historisches Thatsachenmaterial und empirische Beobachtung des realen Geschehens. Nicht nach obersten Zwecken, sondern nach immanenten Gesetzen des geschichtlichen Geschehens forscht ein Machiavelli. Die Menschennatur ist, wie dieser stahlharte Politiker und feinsinnige Psycholog annimmt, sich im Wesentlichen gleich geblieben. Der antike Mensch hatte — darin den Gedanken Th. Buckle's vorwegnehmend — die gleichen Fähigkeiten und Affekte, wie der gegenwärtige. Gerade darum aber sei die Geschichte Lehrmeisterin der Menschheit, sofern die Vergangenheit uns die Mittel an die Hand gebe, die soziale Gegenwart zu begreifen und die soziale Zukunft zu gestalten[61].

Ragt auch Francesco Guicciardini (geb. 1483) an die sozialphilosophische Bedeutung Machiavelli's nicht heran, so gehört er doch zu den markantesten sozialphilosophischen Figuren seines Zeitalters. Die im Jahre 1509 verfasste „Storia Fiorentina" enthält einen wahren Schatz an soziologischer Weisheit. Ist ihm auch die

---

[60]) Ueber die polit. u. staatsw. Litteratur, vgl. das schon erwähnte Werk von Rob. von Mohl, woselbst Bd. I 64 ff. die ältere hergehörige Litter. angegeben ist, sowie das grosse Werk von R. Blackey, The History of political literature, London 1855.

[61]) Vgl. Machiavelli, Disc. I, 39.

Aristokratenherrschaft Venedigs im Allgemeinen durchaus sympathisch, so bleibt er doch im Herzen, ebenso wie Machiavelli, guter Republikaner. Dieser Standpunkt tritt nirgends so stark hervor, wie in den 1523—1527 verfassten zwei Büchern „Del Reggimento di Firenze“. Hier räumt er mit der Frage nach einer „besten“ Regierungsform unbarmherzig auf. Mag auch die Herrschaft eines Einzigen an sich ihre Vorzüge haben, so zieht er ihr die Volksherrschaft ungeachtet der dieser anklebenden Mängel vor. „Er sieht wohl, dass im Privatleben jeder sein eigener Herr sein möchte, was aber das öffentliche Leben betrifft, so erkennt er bei dem Menschen nicht sowohl ein natürliches Verlangen nach Freiheit, als ein solches zu herrschen, den anderen überlegen zn sein. Die, welche darnach streben, blenden nur die anderen mit dem Namen der Freiheit, um ihre Zwecke zu erreichen, und die Menge, da sie zu herrschen nicht hoffen kann, begehrt nach Gleichheit, und ist sie erlangt, so bleiben die Wünsche auch wieder dabei nicht stehen, und wer vorher nur nicht unterdrückt sein wollte, will dann selbst unterdrücken“ [62]).

Guicciardini huldigt einem gewissen politischen Eklekticismus, d. h. einer gemischten Regierungsform, welche sich alle Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu eigen macht. Fügen wir noch die „Ricordi politici e civili“ (1527—1530 entstanden) zu den bereits skizzirten Werken Guiccardini's hinzu, so erhalten wir das Bild eines lebensklugen Soziologen, der das gesellschaftliche Treiben der Menschen mit scharfem geschichtlichem Blicke prüft, ohne sich durch philosophisches Tüfteln und Klügeln beirren zu lassen. Er fordert die volle und ungeschmälerte Entfaltung aller geistigen Anlagen der Menschen. „Dem ewigen Memento mori der Moralisten und Theologen stellt dieser Weltmann zuerst ein Memento vivere als gut und heilsam entgegen“ [63]).

Niccolo Machiavelli (geb. 1469), mit welchem sich Guicciardini in seinen „Considerazzioni sui Discorsi del Machiavelli“ kritisch auseinandersetzt, überragt nun zwar diesen seinen — übrigens freundnachbarlichen — Kritiker an Schärfe des sozialphilo-

---

62) Vgl. A. Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur Bd. II, 383.

63) Vgl. A. Gaspary a. a. O. Bd. II, 387.

sophischen Blickes und Unerbittlichkeit der logischen Schlussfolgerungen um Haupteslänge. Aber mit der milden, harmonisch abgestimmten Persönlichkeit Guicciardini's hält dieser politische Allzermalmer keinen Vergleich aus. Es kann uns nicht beifallen, das System Machiavelli's, wie es in seinem „Principe", sowie in seinen „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio" niedergelegt ist, des Ausführlichen auseinanderzufalten, sintemal die Machiavelli-Litteratur ohnehin bereits in's Unübersehbare angeschwollen ist[64]). Die bedeutenderen Spezialschriften über Machiavelli von Triantafallis, H. Leo, Pasquale Villari und Oresto Tomasini haben überdies zur Genüge dargethan, dass die politischen und sozialphilosophischen Anschauungen Machiavelli's im Wesentlichen auf antike Quellen zurückgehen. Dass besonders die „Politik" des Aristoteles von Machiavelli ausgiebig benutzt worden ist, haben bereits Trendelenburg und Ranke frühzeitig erkannt[65]). Neuerdings hat H. Leo freilich den Nachweis zu führen unternommen, dass Machiavelli bei der Abfassung seines „Principe" die Politik des Aristoteles noch gar nicht gekannt habe[66]). Es sollte indess nicht übersehen werden, dass Machiavelli im „Principe" Aristoteles ausdrücklich erwähnt[67]). Neben der Politik des Aristoteles hat Machiavelli vorzugsweise Thucydides, Polybius, Ovid und Cicero fleissig benutzt und verwerthet. Wir heben diesen historischen Zusammenhang nur hervor, um die Continuität der sozialphiloso-

---

[64]) Die ältere Litteratur bei Robert v. Mohl a. a. O. Bd. III, S. 521 ff., sowie die Ausgaben der Schriften Machiav. S. 526 ff.; ferner sei hier genannt das prächtige Buch von Pasquale Villari, Niccolò Machiavelli und seine Zeit, deutsch von Mangold, Leipzig 1877; vortrefflich ist der Abschnitt über Machiavelli bei Gaspary a. a. O. II, 341—396. Interessant ist auch die Abhandlung von G. Ellinger, Morus u. Machiavelli, Vierteljahrsschrift f. K. u. L. der Renaissance, II, 17 ff.; völlig verfehlt hingegen ist W. Lutoslawski, Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Arist. und Mach., Breslau 1888.

[65]) Vgl. Trendelenburg, Machiavell und Antimachiavell, kleinere Schriften, Leipzig 1871, S. 27—53; Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (hinter Geschichte der germ. u. rom. Völker), Anhang über Machiavelli, S. 195 ff.

[66]) Diese Behauptung Leo's wird von Georg Ellinger, die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, S. 62 bekämpft; vgl. meine Anzeige im Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 103.

[67]) Vgl. Ellinger a. a. O. S. 60.

phischen Ideen an einem recht augenfälligen Beispiel zu illustriren. Erwägt man nämlich, wie tief und nachhaltig die sozialphilosophische Wirkung gewesen ist, welche die Schriften Machiavelli's, von Thomas Morus angefangen bis hinauf zu Friedrich dem Grossen und Johann Gottlieb Fichte, ausgeübt haben, so ist der Hinweis von doppeltem Belang, dass jene naturalistische Politik und Sozialphilosophie, welche Machiavelli inaugurirt, nur einen neuen Schössling darstellt, den die Renaissance auf den alten knorrigen Baumstumpf der antiken Sozialphilosopie aufgepfropft hat. Und so zieht sich denn offenbar eine regelrechte Entwickelungslinie der sozialphilosophischen Ideen von dem ersten, keimartigen Auftauchen der sozialen Frage bei den Griechen bis hinein in das Herz unserer gegenwärtigen Kultur.

Jenen Individualismus, den Aristoteles einst als unverlierbares geistiges Besitzthum der Sozialphilosophie einverleibt hat, bringt Machiavelli, im klassischen Zeitalter der grossen Individuen lebend, zum typischen Ausdruck. Die kraftvolle Persönlichkeit, welche alle leiblichen und intellektuellen Vorzüge in begnadeter Vereinigung in sich verkörpert, ist ihm Alles, während die Masse nur das biegsame, geschmeidige Wachs darstellt, das in der Hand des schöpferischen sozialen Genius jeweilen die Formen annimmt, wie es dem grossen Individuum beliebt. Der geborene Gesetzgeber macht aus dem Menschen, was zu machen er für gut findet. „Die Menschen thun nie etwas Gutes ausser durch Zwang; der Hunger und die Armuth machen sie betriebsam, und die Gesetze machen sie gut“ [68]).

Die antike Werthschätzung des Staates als des vornehmsten Lebenselementes der Individuen, die eben nur in einem Staat ihre höchsten Zwecke zu verwirklichen vermögen, kehrt natürlich auch bei Machiavelli wieder. Der Staat verfolgt freilich nur das Ziel, das leibliche und geistige Wohl aller Bürger zu gewährleisten; aber behufs Erreichung dieses Zieles muss er Institutionen schaffen und begünstigen, welche das einzelne, von Natur aus rebellische Individuum zu zähmen und niederzuhalten die Eignung besitzen.

---

[68]) Disc. I, 3; Gaspary II, 356.

Aus diesem Grunde, aber auch nur aus diesem, bricht er für die Religionen als staatliche Institutionen eine Lanze — nicht ihrer Wahrheit, sondern nur ihrer Nützlichkeit wegen. Selbst den Aberglauben und das kirchliche Ceremoniell nimmt er in Schutz, wenn und insofern sie die Bändigung des von Hause aus störrischen und widerhaarigen Individuums fördern. Denn „die Menschen sind von Natur schlecht, die Gesetze machen sie gut“[69]).

Dieser rückhaltlose, jede scheinheilige Maske stolz verschmähende soziale Utilitarismus weiss sich natürlich wie von allen religiösen, so auch von allen moralischen Vorurtheilen und Skrupeln frei. Das schliesst indess nicht aus, dass sein „Fürst“ auch sittliche Eigenschaften, besonders ein gewisses Gerechtigkeitsgefühl, besitzen oder doch wenigstens zur Schau tragen soll, aber diese sittigenden Eigenschaften soll er nicht um ihres Selbstzweckes willen, sondern nur ihrer politischen Nützlichkeit halber entfalten[70]). Sein Fürst bricht sein Wort, so oft die Staatsraison es fordert. „Die Frage ist nicht, was gut ist oder schlecht, sondern, was nützlich oder schädlich. Die Gesetze der Moral sind dem Staate nicht etwa gleichgültig, da sie ja das Bewusstsein der Menschen beherrschen, und er wird sich ihnen fügen, solange er vermag; aber im Momente der Gefahr müssen alle Bedenken verschwinden“[71]). Die kaltherzige, alle sittlichen Naturen anfröstelnde politische Lehre, nach welcher der Zweck die Mittel heilige, ist niemals — auch von Loyola nicht — mit so schneidender Schärfe und so herber Consequenz ausgesprochen worden, wie von Machiavelli. Es soll das in diesem Zusammenhang natürlich kein Tadel, sondern nur die Constatirung der Thatsache sein, dass jene naturalistische Richtung der heutigen Soziologie, welche, alle moralischen Kategorien aus der Soziologie mit souveräner Verachtung verdrängend, Tugend und Laster mit Taine als ebenso natürliche, mechanische Produkte sozialen Zusammenlebens ausgiebt, wie etwa Vitriol und Zucker natürliche, chemische Produkte darstellen, auf Machiavelli als ihren sozialphilosophischen Urtypus zurückweisen könnte.

---

69) Disc. I, 56; Asino d'oro Cap. 5. Gaspary a. a. O. II, 357.

70) Princ. Capp. 15 u. 18; disc. I, 9; II, 13.

71) Disc. III, 41. Uebersetzung Gaspary's II, 358.

Auch die heutigen Naturalisten in der Soziologie vermögen dieses Modell des philosophischen Naturalismus an Härte und Kälte der soziologischen Schlussfolgerungen nicht zu übertrumpfen [72]).

Im Uebrigen ist Machiavelli Vertreter eines strengen — nebenbei bemerkt auf bestimmte Individuen abstellenden — Absolutismus nur für die Entstehung, nicht aber für die Erhaltung von Staat und Gesellschaft. Absolutismus ist nur ein vorübergehendes Heilmittel gegen politische Anarchie; hingegen ist ihm die republikanische Staatsverfassung der adäquate Ausdruck für die vorgeschrittenere, in geordneten Beziehungen lebende menschliche Gesellschaft. Trotz seiner Schweifwedelei vor Cesare Borgia und Johann von Medici findet er recht saftige Kraftausdrücke gegen die Drohnen der Gesellschaft — die Aristokratie. Er schilt sie die Pest der Republiken und Länder, weil sie nur verzehren und nichts produziren [73]). Ein ganzes Kapitel widmet er dem Nachweis, dass „ein Volk weiser und beständiger sei, als ein Fürst" [74]). Im nächstfolgenden Kapitel setzt er auseinander, dass Bündnisse mit Republiken dauernder und zuverlässiger seien, als solche mit Fürsten. Mag also der Fürst immerhin dem Volke überlegen sein in der Schaffung von Gesetzen und Insitutionen, so ist ihm dafür das Volk überlegen in deren Conservirung: „die Menge ist weiser und beständiger als ein Fürst; ein Volk, welches nach den Gesetzen lebt, ist besser als ein Fürst in gleicher Stellung, und ohne Gesetze weniger schlecht; man hört oft das Gegentheil sagen; das komme daher, dass man vom Volke frei reden dürfe, vom Fürsten nicht. Das Sprichwort Vox populi, vox Dei scheint ihm nicht unberechtigt, da die allgemeine Meinung oft von dem richtigen Instinkte geleitet ist, und, wo Verblendung herrscht, sei das Volk weit leichter zu bekehren als der Fürst" [75]).

---

[72]) Man lese nur das berühmte 18. Kapitel des Principe. Uebrigens hat ja auch Spinoza die Affekte behandelt, als ob er es mit „Körpern, Linien und Flächen" zu thun hätte. Spinoza gebraucht im Sinne seines Jahrhunderts ein mathematisches Beispiel, wo Taine im Sinne unseres Jahrh. ein chemisches vorzieht.

[73]) Princip. I, p. 295.

[74]) Disc. I Cap. 58; dazu Disc. I, 9; Arte della guerra I, p. 12.

[75]) Disc. I, 30; II, 2; III, 9; Gaspary a. a. O. II, 359.

In eine kritische Würdigung der Sozialphilosophie Machiavelli's einzutreten, kann uns an dieser Stelle umso weniger beifallen, als dieses fragwürdige Geschäft bereits von einer nach Hunderten zählenden Schriftstellerschaar in Angriff genommen worden ist[76]), ohne dass es bisher gelungen wäre, das Wahre und Bleibende in den Gedanken Machiavelli's aus der erdrückenden Fülle der widerwärtigen Spreu geschickt und glücklich herauszuhülsen. Auf einzelne leitende Gesichtspunkte dieser naturalistischen Sozialphilosophie werden wir noch im letzten, systematischen Abschnitt unseres Werkes zurückkommen. Hier sei nur noch einem Worte Robert v. Mohl's, eines ausgesprochenen Widersachers Machiavelli's, zugestimmt, welches uns geeignet scheint, das schwankende Bild des Sozialphilosophen Machiavelli gerade in seinem charakteristischsten Zuge festzuhalten: „Seit Aristoteles war er wieder der Erste, welcher die inneren allgemeinen Gründe der von der Geschichte erzählten oder von ihm selbst erlebten und beobachteten Thatsachen aufzusuchen sich bemühte und aus den einzelnen Erscheinungen auf die Ursachen schloss“[77]).

Neben der markigen Kraftgestalt Machiavelli's nimmt sich sein erbitterter sozialphilosophischer Widerpart, Jean Bodin (1530—1596), etwas dürftig aus. Dass Bodin's Werk „über den Staat[78]) sich direkt gegen den Principe Machiavelli's richtet, darüber lässt uns die Vorrede Bodin's nicht im Unklaren. Schon durch den Titel „vom gemeinen Wesen“ wollte er dem Titel Machiavelli's „der Fürst“ ein Paroli bieten. Die Vorrede von Bodin's „de la République“ ist im Uebrigen mit den saftigsten Invectiven gegen den Verfasser des „Principe“ so sehr gespickt, dass kaum ein Zweifel darüber auftauchen kann, gegen wen die Spitze dieses Werkes gerichtet ist. Freilich hatte Bodin in seinem eigenen Heimathlande unverhältnissmässig mehr litterarische Vorbilder besessen, an die er sich hätte

---

[76]) Eine Zusammenstellung der mächtig angewachsenen Litteratur für und gegen Machiavelli (bis 1858) bietet Rob. v. Mohl a. a. O. III, 542—588.

[77]) a. a. O. III, 539.

[78]) De la République 1576, in franz. Sprache erschienen, sodann 1584 vom Verfasser selbst in lat. Uebersetz. unter dem Titel: De Republica VI. herausgegeben.

anlehnen und gegen die er die Pfeile seines Spottes hätte richten können. Henri Baudrillart macht nämlich in seinem schönen Buche über Bodin[79]) mit Recht darauf aufmerksam, wie sehr die politischen Ideen im 16. Jahrhundert bereits im Schwange waren und litterarisch öffentlich verhandelt wurden. Baudrillart erinnert ausser an Machiavelli noch an folgende politische Schriftsteller, die im 16. Jahrhundert sich hervorgethan haben: Morus, Luther, Calvin, Buchanan, Hôpital, Hotman, Hubert-Languet, de la Boetie, Pasquier, de Thou, Montaigne. Obgleich nun Bodin von einzelnen dieser Vorläufer gelernt hat, ohne sich ihnen sklavisch zu verschreiben, tritt seine polemische Beziehung zu Vorgängern an keiner Stelle seines Buches so scharf und unverhüllt zu Tage, wie in der gegen Machiavelli gerichteten Vorrede.

Freilich ist Bodin schon als typischer Repräsentant des streng monarchischen Souveränetätsbegriffs[80]), sozialphilosophisch gesehen, der wissenschaftliche Gegenfüssler Machiavelli's. Während nämlich Machiavelli republikanischen Tendenzen huldigt und von der ursprünglichen Schlechtigkeit der Menschen ausgeht, welche durch den Staat und seine Gesetze gemildert und gesittigt werden solle, nimmt Bodin die ursprünglich gutartige Natur des Menschen zum Ausgangspunkte und giebt dem Klima und der Bodenbeschaffenheit die Hauptschuld an der Verschiedenartigkeit der Völkersitten[81]). Eröffnet demnach Machiavelli den Reigen derjenigen naturalistischen Sozialphilosophen, als deren härtesten, aber auch klarsten und präzisesten Typus man Hobbes ansehen kann, so ist Bodin, ungeachtet seiner Vertheidigung des monarchischen Absolutismus[82]), der Vater jener liberalisirenden Sozialphilosophie, wie sie sich am

---

79) Jean Bodin et son temps. Par. 1853, p. 1—110.

80) Vgl. E. Hancke, Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränetät (Gierke's Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 47), Breslau 1894, S. 8 ff.

81) Vgl. Buch V, das Kapitel 1: Du reiglement qu'il faut tenir pour accomoder la forme de la République à la diversité des hommes et le moyen de cognoistre le naturel des peuples.

82) Bodin, Rep. I, Cap. 9 II, 4; VI, 4;; Hancke a. a. O. S. 10. Wie nahe Bodin daran war, trotz seiner absolutistischen Lehre, „Vater des modernen Konstitutionalismus" zu werden, s. Hancke, S. 44.

reinsten bei Montesquieu und Locke abgeklärt hat. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass Bodin's République sich nicht bloss in ihrem Titel an Cicero und Platon anlehnt. Der Geist der Antike durchweht das ganze Buch. Der väterlichen Gewalt will Bodin gleich den Alten die weitestgehenden Rechte, sogar über Leben und Tod, einräumen. Und doch blitzen mitten im Gewölk antiker Theoreme urplötzlich ganz moderne sozialphilosophische Gedanken hervor. So lautet z. B. sein Lieblingssatz: „dass von der Form der Verfassung sich garnicht gradezu auf den Geist der Verwaltung zurückschliessen lasse: und dass selbst in einem monarchischen Staat dieser sehr republikanisch, sowie in einer Republik sehr despotisch sein könne“ [83]). Gegen Machiavelli sucht er mit Platon die Gerechtigkeit als Selbstzweck des Staates zu retten, ebenso wie er der Religion eine unverhältnissmässig bedeutsamere Stelle im Haushalte des Staates anweist, als dies seitens Machiavelli's geschah.

Kein Staat könne ohne Religion bestehen; er dürfe daher den Atheismus ebensowenig in seiner Mitte dulden, wie etwa Zauberei [84]). So wenig der Staat die Gottlosigkeit dulden darf, so weitherzig soll er sich gegenüber den mannigfaltigen Formen der Gottesverehrung erweisen. Durch sein berühmtes „Heptaplomeres“ [85]), welches Lessing zu überschwänglichen Lobeserhebungen veranlasst hat, ist er einer der glücklichsten Interpreten der religiösen Toleranz geworden. Die von ihm wieder aufgenommene vergleichende Methode der Religionsbetrachtung stempelt ihn zu einem der bedeutsamsten Vorläufer der erst in unserem Jahrhundert voll erblühten vergleichenden Religionsgeschichte. Zu den glücklichen Silberblicken Bodin's, wie sie eben nur grossen Naturen eigen zu sein pflegen, rechnen wir auch seine, das Ergebniss der Comte'schen Soziologie vorwegnehmende geschichtsphilosophische Einsicht, dass sich in der Ge-

---

[83]) Heeren in seiner Abhandlung „Ueber die Entstehung, die Ausbildung und den praktischen Einfluss der politischen Theorien in dem neueren Europa“ (Kleine historische Schriften II S. 160—64).

[84]) Vgl. Bodins Démonomanie des sorciers, Paris 1578.

[85]) Johannis Bodini Colloquium Heptaplomeres, herausgegeb. von Ludovicus Noack 1857; vgl. auch G. E. Guhrauer. Das Heptaplomeres des Jean Bodin, Berlin 1841.

schichte nicht bloss ein stetiger Fortschritt, sondern auch eine bestimmte Gesetzmässigkeit offenbart[86]). Fügen wir endlich noch hinzu, dass seine nachdrückliche Betonung der Einwirkungen des Klimas und der Bodenbeschaffenheit auf den Volkscharakter die ersten Lineamente einer politischen Geographie enthält, wie sie nach ihm der Italiener Vico, und in unserem Jahrhundert unter gleicher Hervorhebung der klimatischen und terrestrischen Einflüsse besonders Buckle ausgebaut hat, und dass seine Wiederanknüpfung an das von den Stoikern verkündete „Naturrecht“[87]) auf die nunmehr sich entfaltende, die folgenden Jahrhunderte rechtsphilosophisch förmlich beherrschende Lehre vom „Naturrecht“ vorbereitet, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass in der Renaissance eine Fülle sozialphilosophischer Keime in den Boden gesenkt wurden, die in späteren Jahrhunderten aufgesprosst und erst in unserer Gegenwart voll emporgeblüht sind. Ja, man kann sich schon bei dieser skizzenhaften historischen Aufrollung der sozialphilosophischen Gedankengänge der Vorzeit des Eindruckes nicht erwehren, als ob im Schosse der Geschichte noch eine erkleckliche Anzahl von sozialphilosophischen Samenkeimen da und dort verborgen seien und nur der wissenschaftlichen Befruchtung harrten, um hervorzuspriessen, neue Früchte herauszutreiben und dem Sonnenlicht klarer soziologischer Erkenntniss entgegenzureifen.

---

[86]) Robert Flint, the philosophy of history in Europe I, 73. Bodin recognised, not only progress in history, but also law.

[87]) Ueber Bodin's Zurückgreifen auf den Stoicismus, insbesondere auf das stoische „Naturrecht“, vgl. Espinas, Histoire des doctrines économiques, Paris, 1896, p. 121—127.

IX.

Krantor und Ps.-Archytas.

Von

Karl Praechter in Bern.

Im Philol. Bd. 50 (1891) S. 50 Anm. 2 a. E.[1]) habe ich bereits auf den Ausdruck μετριοπαθία (wofür mit Hense μετριοπάθεια zu schreiben ist) in dem Ps.-Archytas-Fragment Stob. flor. 1,106 (1,71 Mein.) hingewiesen. Unabhängig davon bemerkt Hense in seiner Florilegiumausgabe I S. 57 zu dem Worte: Academicum igitur se prodit qui Archytae haec supposuit. Der Kreis, innerhalb dessen in letzter Instanz der Urheber des dort entwickelten Gedankens zu suchen ist, lässt sich aber noch enger ziehen. Man vergleiche:

Ps.-Archytas.	Plutarch cons. ad Apoll. 3.	Cic. Tusc. disp. III 6, 12.
Μὴ ὦν ἄνοσον καὶ ἀνάλγητον τολμώντων τὸν ἀγαθὸν εἰπέν, μηδὲ ἄλυπον θρασυνέσθωσαν λέγεν· ὡς γὰρ σώματι ἀλγεινά τινα ἀπολείπομες (Hense	Τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς τὴν	Minime, inquit (sc. Crantor), adsentior

[1]) Wo ich aber korrekter Weise hätte sagen sollen, der Ausdruck μετριοπάθεια gehöre der akademischen und skeptischen (vgl. Sext. Emp. an den im Bekker'schen Index unter μετριοπάθεια [μετριοπαθεῖν und μετριοπαθῶς] verzeichneten Stellen) Theorie an.

p. LXIX), οὕτω καὶ ψυχᾷ ἐπώδυνα. ἀλλὰ ταὶ μὲν ἀφρόνων λῦπαι ἀλόγιστοι πέλοντι· ταὶ δὲ φρονίμων ἐς ὅσον κα λόγος ἐπιτρέποι ὁρίδδων τὰ πράγματα. ἀλλὰ μὰν καὶ τὸ καύχαμα αὐτῶν τᾶς ἀπαθείας ἐκλύει τᾶς ἀρετᾶς τὸ γενναῖον, αἴκα ἀδιαφόροις καὶ μὴ κακοῖς θανάτῳ τε καὶ ἀλγηδόνι καὶ πενίᾳ ἀντιβεβάκῃ. εὐκαταγώνιστα γὰρ τὰ μὴ κακά. ἀσκητέον ὦν ποττὰν μετριοπάθειαν ἴμεν, ὡς τό τε ἀνάλγητον ἐς ἴσον τῷ ἐμπαθεῖ φεύγωμες μηδὲ μέζον φύσιος τᾶς ἁμετέρας φθεγγώμεθα.

ἄγριον ὑμνοῦσι καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν. ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὕτη τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὔνοιαν, ἣν παντὸς μᾶλλον διασώζειν ἀναγκαῖον. τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναί φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἐατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον. μὴ γὰρ νοσοῖμεν, φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ, νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων, εἴτ' ἀποσπῷτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον ἐνταῦθα δὲ ψυχήν.

iis, qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet.

ne aegrotus sim; si sim, qui fuerat sensus adsit, sive secetur quid sive avellatur a corpore. nam istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit, immanitatis in animo, stuporis in corpore.

Beachtenswert ist die Uebereinstimmung in dem Terminus μετριοπάθεια, in der Abweisung der kynisch-stoischen Apathie, in der Parallelisirung körperlicher und seelischer Empfindung und in der Anschauung, dass ein (mässiges) Empfinden in unserer Natur begründet sei; zu bemerken ist endlich, dass von den psychischen Affekten bei Ps.-Archytas wie bei Plutarch nur die λύπη besprochen wird, was sich aus dem Gegenstande von Krantors Schrift περὶ πένθους erklärt, sowie dass der Gedanke von der Einschränkung der λύπη durch den λόγος vielleicht auch krantorisch ist[2]).

Sind wir somit berechtigt, auch diese ps.-archyteische Darstellung ihrem Hauptgedanken nach in letzter Linie auf Krantor zurückzuführen, so erhalten wir damit auf der andern Seite eine Bestätigung des neuerdings von Wendland[3]) aus Philo de Abr. 44 p. 37 M. erbrachten Beweises, dass Plutarchs ganzes drittes Kapitel auf Krantor zurückgeht und so auch, wie schon Zeller vermutete, der Ausdruck μετριοπάθεια von ihm gebraucht wurde.

Dass der Fälscher der Schrift περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς, der unser Excerpt entnommen ist, nicht selbst Krantor vor Augen hatte, unterliegt keinem Zweifel. A. a. O. S. 49ff. habe ich dargethan, dass die ethischen Pythagoreerfragmente bei Stobaios eine peripatetische Grundfarbe zeigen, auf welche aber akademische und stoische Schattierungen aufgetragen sind, und dass sich insbesondere eine auffallende Uebereinstimmung zwischen mehreren dieser Stücke und dem Abriss der peripatetischen Ethik aus Areios Didymos bei Stob. ecl. II 6, 7 ergiebt. Dem Gedanken, dass die μετριοπάθεια das richtige Verhalten gegenüber den Affekten sei, ist schon am Schlusse unseres Fragments eine Form gegeben, die entfernt an die aristotelische Lehre von der Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen erinnert (ὡς τό τε ἀνάλγητον ἐς ἴσον τῷ ἐμπαθεῖ φεύγωμες). Vollends in peripatetischem Zusammenhange erscheint der Gedanke in dem Metoposfragment bei Stob. flor. 1, 116 (1, 69 Mein.) S. 75, 6 f. H. Nachdem die Lehre von den

---

[2]) Paul Wendland und Otto Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. u. Religion S. 56.

[3]) A. a. O. S. 56ff.

Tugenden als μεσότητες zwischen ὑπερβολαί und ἐλλείψεις ausgeführt ist, heisst es hier: δεῖ δ' ἕξιν τῶ δέοντος ὑπάρχοισαν τὰν ἀρετὰν καὶ μεσότατα τῶν παθέων μήτ' ἀπαθέα μήτ' ἐμπαθέα (dieses Wort auch in dem Archytasfragment) ἦμεν. Hält man damit zusammen, dass Laert. Diog. 5, 31 geradezu die Forderung der Metriopathie Aristoteles zugeschrieben wird (ἔφη δὲ τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ), so wird es wahrscheinlich, dass auch Ps.-Archytas an unserer Stelle aus einer späteren peripatetischen Lehrdarstellung schöpfte[4]). Dass in einer solchen Krantor benutzt wurde, kann nicht Wunder nehmen. Gegenüber dem stoischen Dogma von der Apathie des Weisen musste die peripatetische Schule Aristoteles' Forderung einer blossen Mässigung der Affekte stärker betonen und tiefer begründen. Schon Theophrast[5]) ging in dieser Richtung vor und Cic. Tusc. disp. III 10, 22, IV 17, 38ff. erscheinen die Peripatetiker allgemein als die Hauptgegner der Stoa in diesem Punkte der Lehre von den Affekten; an der letztgenannten Stelle (von § 43 an) erhalten wir zugleich eine Anschauung von dem Rüstzeug, dessen sie sich in diesem Kampfe bedienten. Dass dabei auch Waffen und Parole („μετριοπάθεια") der die gleiche Position verfechtenden Akademie entlehnt wurden, entspricht dem Brauche der Schulen. Dem Peripatos selbst gehört wohl das Argument, das bei Ps.-Archytas mit den krantorischen Gedanken verbunden ist: ἀλλὰ μὰν καὶ τὸ καύχαμα αὐτῶν τᾶς ἀπαθείας ἐκλύει τᾶς ἀρετᾶς τὸ γενναῖον κτλ. Wir werden damit mitten in den Kampf gegen die Stoa hineingeführt, wie denn überhaupt der polemische Ton in unserem Fragment weit schärfer und gereizter ist als bei Krantor. Bedenkt man, wie in den Worten αἴκα ἀδιαφόροις[6]) καὶ μὴ κακοῖς θανάτῳ τε καὶ ἀλγηδόνι καὶ πενίᾳ ἀντιβεβάκῃ die Beziehung auf die stoische Güterlehre mit Händen zu greifen ist, so fällt, wenn anders wir unsere

---

[4]) Beiläufig mache ich hier noch auf Jambl. de Pythag. vit. 27 p. 278 Kiessl. aufmerksam: ἀσκῆσαι δέ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπαθείας καὶ τὰς μεσότητας.

[5]) Vgl. Zeller II 2 S. 862.

[6]) So ist ohne Zweifel mit Wachsmuth und Hense zu schreiben. Das hsl. ἐν διαφόροις und Canters ἐν ἀδιαφόροις lassen nur sehr gezwungene Erklärungen zu.

ps.-pythagoreischen Fragmente mit der bekannten Notiz des Aristotelesscholiasten in Verbindung bringen dürfen, ein interessantes Schlaglicht auf die Unverfrorenheit, mit welcher man dem bibliophilen Dilettantismus des Königs Juba Erzeugnisse einer anderen und späteren Sphäre als pythagoreisch aufzutischen für gut fand.

X.

Die Polemik des Simplicius gegen Alexander und Andere in dem Commentar des ersteren zu der Aristotelischen Schrift de coelo.

Dargestellt von

Prof. **Zahlfleisch** in Graz.

2,25ff. spricht Alex. davon, dass die Ar.'sche Schrift die physikalischen Verhältnisse der Himmelskugel zu zeigen beabsichtige, während Simpl. dagegen 3,12ff. in Platonischem Sinne einwendet, dass es sich dem Ar. nur darum handelte, die letzte Ursache in der Leitung der Welt anzugeben. Es ist selbstverständlich ein Wortstreit, weil man weiss, dass Ar. auch zugleich Platoniker ist. Vgl. Simpl. 5, 13—34, eine Stelle, welche gleichfalls auf Platons Annahme fusst, so dass man auch hier wieder den Simpl. im Gegensatze zu Alex., den Platoniker gegenüber dem Peripatetiker sieht.

7fg. Alex. behauptet, dass nur die räumlichen Verhältnisse von Ar. gemeint sind, wenn dieser über die μεγέθη 268 a 2 spricht. Doch sind es auch, sagt S., die zeitlichen Zustände, welche unter die Grössenbestimmungen fallen. Es ist allerdings eine Ausdrucksweise des Ar., die man ungenau nennen kann, aber er wollte ja nur den Uebergang auf die mathematischen Linien des Himmels machen, also dass zwar Ort und Zeit nicht von einander getrennt werden dürfen, dagegen hier speciell nur das erstere in Betracht kommen kann.

13, 15—21. Es ist allerdings eine grosse Frage, mit welchem Rechte Ar. behaupten konnte (268 b 24—269 a 7), dass die (einfache) Bewegung die Voraussetzung des (einfachen) Körpers sei. Und dieser Frage rückt Alex. bei Simpl. a. O. näher, wenn er sagt, dass Ar. die Bewegung und ihre Grundlage, die Grösse, als materiell genommen habe. Und daran that Alex. sehr recht, weil sonst kein Uebergang von der formellen Basis zum Körper gegeben wäre. Doch wendet Simpl. ein, dass Bewegung und Körper nicht im Sinne Alex.'s nur einseitigen Uebergang voraussetzen, sondern dass man ebensogut von der formalen Grösse zur Materie, wie von dieser zu jener fortschreiten könne. Die Sachlage ist offenbar in der Aristotelischen Anschauung vom Mathematischen begründet, welches nach dem Stagiriten ja auch als etwas Materielles gilt, wie sich aus Methaph. E und K (vergl. M cap. 3) ergibt.

17, 9—18 nimmt Alex. das μικτάς πως (268 b 30) von den Körpern, aber nicht von den Bewegungen, während Simpl. dagegen einwendet, dass auch die Linien der Bewegungen „gemischt" seien. Denn bei Anspannung und Biegung sei allerdings die frühere Bewegungslinie nicht mehr vorhanden, wohl aber bei den Bewegungen, die unter dem Namen λοξὴ κίνησις bekannt sind. Da Ar. Bewegung und Körper promiscue gebraucht, so wird man schwerlich eine derartige Subtilität ernst nehmen dürfen.

18, 9—19. Nach Alex. hätte 269 a 2 εἴπερ die objektive Bedeutung = ἐπειδή. Dagegen wäre in dem περ nach Simpl. die hypothetische Bedeutung gelegen. Die Annahme Alex.'s ist aber deshalb richtig, weil Simpl. übersehen hat, dass Ar. mit dem 268 b 26 angewendeten ἐπεὶ bereits die a. u. St. gemachte Voraussetzung als objectiv vorweggenommen hat, wenn auch der Gedanke von Ar. hypothetisch ausgedrückt ist.

21, 1—25 wendet sich Simpl. gegen die Annahme, dass Ar. mit 269 a 7 τὴν ἄλλου καὶ ἑτέρου die gewöhnliche Voraussetzung von naturwidrig und naturgemäss verbunden habe. Denn man müsse denken: wenn das Feuer der Gestirne im Kreise sich bewegt, dann gebe es entweder für Ein Element 2 Gegensätze in der Bewegung, die Kreisbewegung und die nach unten, welche beide naturgemäss wären, oder wenn man dieselben als naturwidrig an-

nehme, so käme man mit dem Satze in Conflict, dass nur 2 Seiten in einem Gegensatze existieren, da nämlich die Kreisbewegung und die nach unten der nach oben gegenüber und zwar naturwidrig gegenüber stünden. Daher habe Ar. βίᾳ und nicht παρὰ φύσιν gesagt, weil er auf diese Weise der Schwierigkeit entging. Vgl. Simpl. 19, 18.

21, 33 ff. Der Einwand des Xenarchos, dass die geradlinige Bewegung nichts Vollkommenes, sondern erst im Werden Begriffenes darstellt, und dass man daher z. B. das Feuer erst dann als vollkommenes und einfaches Element betrachten dürfe, wenn es bereits an der ihm gebührenden Stelle oben angelangt ist, und dass Ar. deshalb nur dem himmlischen Feuer die Vollkommenheit beigemessen habe, wird von Simpl. 22, 18—23, 10 in der Weise zurückgewiesen, dass die feurige Materie eben wegen ihres Indiehöhestrebens, wofür es kein Ende gebe, mit dem Merkmal der Ewigkeit ausgestattet sei. Es ist zwar auch das Bestreben des Simpl. sichtbar, die Platonische Relationslehre, welche Ar. in der Metaphysik (Λ MN) so energisch bekämpft, wieder einzuführen. Aber die Herbeiziehung Alex.'s mit seiner Darlegung der quinta essentia gibt uns Anlass, den Simpl. auf parteiischem Standpunkte zu finden.

23, 11 ff. Xenarchos sagt, wie Simpl. bemerkt, dass die zusammengesetzten Körper vielleicht eine unendlich grosse Zahl von Bewegungen haben, also dass es auch möglich wäre, zu sagen, dass zwar die einfachen Körper eine einfache Bewegung, die zusammengesetzten eine zusammengesetzte hätten, aber nicht umgekehrt, eine einfache Bewegung auch einen einfachen Körper etc. voraussetze. Denn die zusammengesetzte Bewegung setzt keinen zusammengesetzten Körper voraus, weil in der ersteren nur scheinbar eine grössere Mannigfaltigkeit besteht, jene nämlich, welche uns zeigte, dass wir schliesslich auf eine begrenzte Anzahl von Bewegungsarten gelangen (die Ellipsen, Kreise, Cykloiden etc. sind eben nur die begrenztanzahligen Elemente, aus welchen die gegebenen zusammengesetzten Bewegungen bestehen).

23, 22—31. Und auch Alex., bemerkt Simpl., sagt ähnlich, wenn eine Bewegung einfach ist, so sei sie auch Eine, aber nicht umgekehrt, so dass die Eine Bewegung auch zusammengesetzt sein

kann, infolgedessen nicht darauf geschlossen werden darf, dass der Körper für die Eine Bewegung nur ein einheitlicher sei. Doch müsse bemerkt werden, dass die Körper eine einheitliche Bedeutung dadurch bekommen, dass Ein Element vor den anderen überwiegt. Und das ist auch die Bedeutung des μία ἑκάστου κίνησις bei Ar. 269 a 8.

23, 31—24, 14. Nach Xenarchos' Annahme hätte jedes Element nur eine relative Bedeutung, welche darin besteht, dass z. B. Luft aus Wasser nach oben, aber auch nach unten aus Feuer entsteht, also dass man nicht in der Lage sei, auf Grund der einheitlichen Bewegung jedes Elementes die Kreisbewegung abzuleiten. Aber, sagt Simpl., dies Mehr oder Weniger, welches ja doch allein in jener Unterscheidung enthalten liegt, da man der Luft ihre eigentliche Entstehung doch nur aus dem Wasser zutheilt und nicht aus dem Feuer, ist nicht geeignet, eine Veränderung der Idee zu bewirken, sondern deshalb hat z. B. Luft doch immer die erw. Bedeutung, ohne auf Grund der anderen Bewegung dazu zu kommen, diese Bewegung auf die Luft zu übertragen. — Und indem sich Simpl. auf Alex. beruft (24, 20 f.), bemerkt er

24, 14—21, dass die Thatsache der Doppelentstehung der Elemente es bewirkt, dass man bald von einfachen, bald von zusammengetzten physikalischen Bestandtheilen spricht.

24, 21—25, 10. Es sagt Xenarchos, bemerkt Simpl., dass die Kreisbewegung nicht gleichmässig sei, sondern dass dieselbe von der Peripherie zum Mittelpunkt hin immer langsamer werde. Es sei daher nicht möglich von einer e i n f a c h e n Kreisbewegung zu sprechen. Dagegen gibt Simpl. zu bedenken, dass man die von Xenarchos gemachte Voraussetzung nicht annehmen könne; denn Ar. spreche nicht von der ganzen Kreisfläche, sondern von je einer Kreislinie.

25, 10—21. Xenarchos bemerkt ferner, dass die Benützung der Linien und überhaupt der mathematischen Elemente zu dem Zweck, einen physikalischen Beweis zu führen, deshalb verfehlt sei, weil von der Mathematik kein Uebergang zur Physik sei. Dagegen hebt Simpl. hervor, dass man das Mathematische von dem Physikalischen abgeleitet habe, wenngleich das rein

Mathematische, das aber bei Ar. hier nicht angewendet werde, von dem Physikalischen verschieden sein muss.

33 fin. fg. Dass die einzelnen Elemente naturwidrig sich im Kreise bewegen, während die Kreisbewegung naturgemäss sein sollte, scheint dem Alex. etwas Unmögliches. Aber Simpl. entgegnet, dass hier wegen des Zusammenhangs des himmlischen mit dem irdischen Feuer von keiner Nothwendigkeit gesprochen werden könne.

34 fg. Die Annahme des Ar., dass die Bewegung des Himmels weder mit einer der sonstigen Bewegungen in naturgemässer, noch in naturwidriger Weise identisch ist, veranlasst den Alex., sagt Simpl., zu meinen, dass die Himmelsbewegung naturgemäss sei, obwohl Alex. nur beweise, dass sie nicht naturwidrig wäre. Denn wenn, sagte Alex., dem Feuer etwas entgegengesetzt erscheint, was naturwidrig ist, die Kreisbewegung aber nicht der geraden des Feuers entgegengesetzt werden kann, so ist die Kreisbewegung nicht naturwidrig. Doch hätte, bemerkt Simpl., Alex. eher behaupten können, dass die Kreisbewegung übernatürlich sei, selbstverständlich in Rücksicht auf den bereits oben erwähnten Gedanken, dass das Feuer eine doppelte Geltung besitzt, die des Ewigen und die des Vergänglichen.

35—37 behandelt Simpl. die Annahme des Alex., welcher voraussetzte, dass die Elemente der sublunarischen Welt mit jenem des Himmels identisch seien. Er nennt diese Ansicht eine gottlose (35, 34) und widerlegt sie durch den Hinweis auf die Verschiedenheiten, welche zwischen dem himmlischen und irdischen Feuer stattfinden, insbesondere, wenn man auf die Unregelmässigkeiten in den Bewegungen der Gestirne Rücksicht nehme. Die Platonisierende Manier des Simpl. hat hier insofern einen Triumph davongetragen, als sie die Gottheit nicht ausserhalb, wie Ar. und Alex., sondern innerhalb der Elemente voraussetzt.

42—49 werden verschiedene Einwände der Gegner des Simpl. (Alexander, Xenarchos) zurückgewiesen, welche grösstentheils darauf zurückgeführt werden, dass der Kreis eine Fläche und die gerade Linie eine der Vollkommenheit entgegenstehende Dimension ist, daher der erstere im Gegensatze zur letzteren nichts Voll-

kommenes darstellt. Simpl. sagt dagegen, der Kreis wachse von innen, die Linie von aussen, und er bringt so sein Platonisches Princip offenbar in Contrast mit dem objectiven Denken seines peripatetischen Gegners.

50, 18—51, 14 hat Simpl. gegen diejenigen, welche auf das Beispiel von einem metallenen oder steinernen Ring Rücksicht nehmen, gezeigt, dass es zwar richtig sei, dass der gebogenen Materie das Aufwärts und Abwärts des Feuers und der Erde entspreche, während Ar. bei der Behandlung seiner Himmelsbewegung keine technische oder physikalische Grundlage dafür angenommen hat.

54, 13—33. Alex. erklärt den Ar. 269 b 10 in der Weise, dass er annimmt, die Kreisbewegung könne deshalb dem Feuer nicht zukommen, weil dann das Feuer 2 Bewegungen hätte, Simpl. meint dagegen, es handle sich nicht um 2 Bewegungen, sondern um den Wechsel Einer Bewegung, wogegen nun von ihm zugestanden wird, dass Alex. wohl die beiden Phasen der Ruhe und Bewegung auseinander gehalten habe. Man wird aber voraussetzen müssen, dass die Annahme Alex.'s auf Ar.'s Begründung beruht, wonach das Feuer allerdings 2 Bewegungen hätte, wenn ihm auch noch die Kreisbewegung zugeschrieben würde. Und dies anzunehmen, lässt sich nicht durchführen, weil dem Feuer dann eigentlich 3 Bewegungen zukämen, wie jedem anderen Element in diesem Falle, eine Kreisbewegung, eine natürliche und eine widernatürliche. Insofern hatte Simpl. wohl recht mit der Voraussetzung seiner Annahme vom Wechsel, aber auch Alex., nur bedurfte es des Wechsels, streng genommen wenigstens, nicht, und die Annahme der Bewegung für die Elemente, wie sie von Alex. aufgestellt wird, genügt vollkommen.

55 fin. fg. Die Voraussetzung des Xenarchos, dass Ar. von den verschiedenen Arten der linearen Bewegung in gleicher Weise spreche, wie er es rücksichtlich der Tugenden und Laster in der Ethik gethan habe, ist, meint Simpl., nicht stichhaltig, weil jede lineare Bewegung für sich und nicht im Gegensatze zu einer anderen genommen werden darf. Doch lässt sich nicht leugnen, dass eine Analogie mit den erwähnten ethischen Eigenschaften besteht,

und dass Simpl. diese seine Polemik gegen Xenarchos eröffnet hat, um zu zeigen, dass die einzelnen Arten von Linien und dgl. ebensoviele besondere Ideen bezeichnen. Daran ändert auch die Bestimmung des Ar. nichts (S. 56,4), dass eine naturwidrige Bewegung eben auch eine Bewegung ist. Denn Tugend und Laster sind ja auch, allerdings beide zusammen ethische Erscheinungen.

56,6—12 sagt ferner Simpl. gegen Xenarchos, dass man nur die Entgegensetzung von 2 Extremen einer- und der richtigen Mitte andererseits im Aristotelischen Gedanken sehen könne, aber nicht die Entgegensetzung zweier Extreme allein. Nun bemerkt aber nicht bloss Simpl. selbst (56,8f.), dass es auch 2 Extreme allein auf dem ethischen Boden gebe, sondern auch Ar., der in seiner Ethik nur gewisse Tugenden den beiden Extremen gegenüberstellt, während er sonst auch bloss Tugend und Laster sich entgegensetzen lässt.

56,12ff. Wenn Alex. sagt, dass es nicht angehe, 2 Gegensätze (die Bewegung nach oben und unten) mit der Kreisbewegung zu vergleichen, dann muss darauf nicht mit Simpl. erwidert werden, dass man die Erscheinung der Kreis- und geradlinigen Bewegung nur zum Zwecke der logischen Beweisführung von Ar. angewendet findet, sondern man wird dem Alex. in gewisser Beziehung beistimmen, nämlich insofern ein Gegensatz zwischen jenen Bewegungen angenommen werden muss, während in Wahrheit derselbe nur darin besteht, dass man die Vereinigung der anderen Bewegungen (oben—unten, rechts—links) damit angedeutet findet, so dass diese letzteren gleichsam die Elemente der Kreisbewegung bilden.

56,26—57,8ff. bemerkt ein Gegner des Simpl., Ar. habe die Thatsache, dass die Bewegung der 4 Elemente nicht sich mit jener des Himmels identificieren lasse, durch die widernatürliche Bewegung darthun wollen, welche nur auf der Geraden vor sich gehe. Weiter aber nehme Ar. an, dass die Kreisbewegung gegenüber den anderen 4 Bewegungen eine widernatürliche sei, so dass dann für die Zwecke der geradlinigen Bewegung eine doppelte Widernatürlichkeit sich ergebe. Im ersten Fall muss man annehmen, dass zwischen den beiden Bewegungsarten sich eine Kluft aufthut, im

zweiten Fall müsste man die beiden als homogen ansehen, weil sonst nicht davon gesprochen werden könnte, dass die eine der anderen entgegengesetzt sei.

Dagegen bemerkt aber Simpl. (57,8—59,23), dass nicht von einer wider-, sondern von einer übernatürlichen Bewegung bei Ar. die Rede sei; ausserdem aber polemisiert Simpl. gegen die Bemerkung des Alex., dass man überhaupt kreis- und geradlinige Bewegung einander nicht entgegensetzen könne, denn, wenn auch Alex. behaupte, dass ein contradictorischer, besser: conträrer Gegensatz bestehe, so muss eben daraus auf die übernatürliche Bewegung des Himmels geschlossen werden.

66, 4—67, 5 wird die Ansicht des Telchis zurückgewiesen, welcher voraussetzte, dass es ja einen noch leichteren Stoff als Feuer geben müsste, damit daraus die Himmelskugel entstünde, und dass demselben entsprechend auch ein noch schwererer als Erde existieren solle. Simpl. meint 67, 1 f., es habe diese Ansicht Telchis dem Platon entnommen, aber übersehen, dass letzterer Philosoph eine ganz bestimmte Materie für das Feuer bestimmt hätte. Natürlicherweise konnten jene alten Philosophen nicht darüber Klarheit gewinnen, dass es eine in's Unendliche gehende Verfeinerung der Materie gebe. Vgl. zu 67, 5 ff.

67, 5 ff. Die Annahme des Ar., dass die Elemente etwas relativ Selbständiges seien, welche in ihrer Materialität mit der Behauptung des eben erwähnten Philosophen übereinstimmt, wird von Simpl. p. 68 in der Art zurückgewiesen, dass die Elemente von einer höheren Kraft vereinigt seien. Die Polemik des Simpl. geht speciell auf den Themistios, von welchem er (69, 9 ff.) sagt, dass er sich in gewisser Beziehung an Platon, in anderer dagegen an Ar. halte, während er unbeachtet gelassen habe, dass beide genannten Philosophen nicht über Dinge, sondern über Worte reden. Platon habe die beiden physikalischen Erscheinungen des Leichten und Schweren genauer präcisieren wollen, ohne auf die Meinung der Leute Rücksicht zu nehmen (διὰ τὸ ἀκριβὲς ἀπορραπίσαντος τὴν τῶν ὀνομάτων συνήθειαν 68, 13), während Ar. das Gegentheil thut, wo er seine Bestimmungen unter Zugrundelegung der populären Ansichten trifft. Platon wollte in absoluter Weise das darlegen, was

Schwere und Leichtigkeit ist, Ar. hatte im Sinne, das Himmelsgewölbe über den Elementen als besonderes Element darzustellen (69, 15—19). Man kann also, meint Simpl. 70, 7ff., nicht mit dem oben erwähnten Philosophen Telchis (siehe zu p. 66—67) voraussetzen, dass ein Körper existiere, welcher mit den 4 Elementen identisch ist (70, 12). Denn man könne daraus nicht abnehmen, wie Telchis will, dass der Himmel vergänglich sei, weil ja doch nur die daraus hervorgehenden Elemente dies sind.

70,20—33. Gegen Xenarchos, welcher glaubt, dass Ar. nicht richtig bemerkt habe, dass das Feuer allen Elementen obenauf lagere, weil das Feuer ja nicht zu demjenigen Bereiche gehöre, in welchem die Himmelskugel gegeben sei, die eben das Alleroberste ist, macht Simpl. geltend, dass Ar. dies auch nicht behaupten wollte, sondern nur sage, dass das Feuer dazu geschaffen sei, sich über die irdischen Elemente zu lagern, während es ja auch unter der Voraussetzung, dass es sich im Innern der Erde befinde, über sich Luft, Wasser und Erde habe. Freilich, wenn Ar. später daran geht, den Aether und die Fixsterne als den eigentlichen Himmel zu bezeichnen, dann könnte man meinen, Ar. wollte wenigstens einen feuerähnlichen Stoff zum Träger des Himmels machen, und insofern geht Simpl. wieder zu weit, der ja von einem materiellen Stoffe, und sei er noch so gottähnlich, wie ihn ja Ar. darstellte, nichts wissen will.

70,34—71,14. Wenn der „Grammatiker" dem Ar. einwendet, dass die Leichtigkeit, welche Ar. allein der Schwere entgegenstellt, auch den einzelnen Sphären der Planeten zukommt, so der Sphäre der Venus gegenüber der Luna, jener des Hermes im Vergleiche der Venus, dann verwechselt nach Simpl. jener Philosoph den Ausdruck ἄνω mit ἐπὶ τὸ ἄνω; denn wahr ist es, dass alle genannten Sphären nach oben streben, ohne dass man deshalb damit einverstanden sein kann, dass dieselben als mit dem feurigen Element als solchen identisch sind. Weiters

71, 14—72, 10 meint der „Grammatiker", dass, insofern die Erde nur eine relative Schwere habe, das Ganze derselben keine Bewegung eher nach oben als nach unten besitze und ebenso auch der Himmel. Und doch könne man, meint Simpl. 71, 34 f., auf

den Himmel die irdischen Bewegungsweisen gar nicht anwenden. Und Simpl. weiss wohl, dass eine Annahme von Bewegungen, wie bei der Erde nach oben, beziehungsweise unten nur eine hypothetische sein kann. Beim Himmel könnte ja dies auch bedingungsweise gelten. Allein unter der Voraussetzung, dass der Himmel die Elemente in sich fasst, muss Derartiges zurückgewiesen werden (Simpl. hat auch in dieser Rücksicht Recht, wenn er meint, dass man die Bewegungen der Elemente auf den Himmel übertragen kann, jedoch unrichtig ist es, zu meinen, dass Ar. dem Himmel gar keine Beziehung zu den irdischen Elementen angewiesen hat. Der Himmel ist ja, wie sich schon aus den ersten 3 Capiteln der Aristotelischen Schrift ergiebt, das vollkommenste Element, eben auch nur unter sinnlich anschaubaren Verhältnissen, fast so wie Kant alle Verstandeskategorien im letzten Grunde doch auf die Sinnlichkeit zurückführt).

72, 10ff. Allem Anscheine nach hat Themistios die Gestirne in den Himmel verlegt; so muss man aus Simpl. schliessen; aber Themistios ging nicht so weit, meint Simpl., wie unser „Grammatiker“, welcher voraussetzt, dass ein Stern, vom Himmel gefallen, sich in gerader Bahn bewegen müsse, was der kreisförmigen Himmelsbewegung widerspreche. Denn Simpl. erwiedert hierauf (72, 16ff.), dass zwar die irdischen Elemente immerhin einen Ort haben, auf welchen sie hinneigen, wie das Feuer zum Aether, die Luft zum Feuer, die Erde zum Centrum und das Wasser zur Erde, aber der Himmel habe eine Ausnahmsstellung, welche darin besteht, dass von dort ausgehende Theile nirgends sich anhalten können. Zu 72, 29—73, 2 vgl. m. Bemerkg. zu 71, 14—72, 10.

73, 4ff. meint der „Grammatiker“, dass der Vorzug des Himmels in seiner Unverletzlichkeit und stärkeren Widerstandsfähigkeit bestehe. Es sei aber, meint Simpl., eine Schwierigkeit darin gelegen, dass man finde, wie gerade nicht das am wenigsten leicht zugrunde Gehende das beste sei. Denn davon könnten wir uns überzeugen, wenn wir finden, dass z. B. Haare, Nägel von Thieren eben nicht κυριώτερα, wohl aber δυσπαθέστερα sind (man wird dabei vorauszusetzen haben, dass Ar. zwar dem Himmel die Eigenschaft der Ewigkeit, aber nicht die hier nachzuweisende der δυ-

σπάθεια zutheilt). Zugleich wissen wir, sagt Simpl., dass das Herz ebenso und zur nämlichen Zeit, wie der übrige Körper, vergeht, obschon das Herz κυριώτερον ist. Und es ist nur das eine anzunehmen, dass die κυριώτερα einer grösseren Vorsicht (προνοίας 73, 21) theilhaft geworden sind, während die tiefer liegenden Empfindungen ohne solche πρόνοια sind, weil sie ἀκυρότερα erscheinen. Vgl. 73,25—74,11. Denn offenbar ist in dieser ganzen Stelle der vorherige Gedanke genauer ausgeführt. Die Relativität der Naturkräfte, welche eine überall sichtbare ist, kann kein Beweis dafür sein, dass die Elemente nicht einen Gegensatz zu dem Himmelsgewölbe bilden. Denn Relativität ist schliesslich auch für das letztere anzunehmen (74, 11 — 75, 12).

75,17—30ff. wird die Ansicht des „Grammatikers“ in folgender Weise vorgeführt: „Da sich die Bewegung auch indifferent verhalten kann, je nachdem man oben oder unten annimmt, so ergiebt sich noch immer nicht unter der Voraussetzung des Mangels einer geradlinigen Bewegung die krummlinige des Himmels“.

Zudem bemerkt jener Grammatiker (75, 30 — 76, 29), dass, während die übrigen Elemente dann, wenn ein Theil von ihnen entfernt wird, sofort die Lücke ausgebessert erscheinen lassen durch nachrückende Theile, dies beim Himmel unmöglich ist wegen seiner Consistenz. Und doch könne man nicht sagen, dass der Himmel ein Ding von besonderer Bildung ist. Denn auch die 4 Elemente machen Veränderungen durch, bei welchen Resultate gezeitiget werden, die zeigen, dass das jedesmalige Endergebniss ein ganz anderes ist, als man nach dem Urelement erwarten sollte, wie z. B. Wasser in Eis verwandelt wird, ohne dass man das Eis deshalb als 5. Element, analog dem Himmel gelten lassen darf. Und deshalb muss man sagen, dass consequenterweise doch vielleicht auch der Himmel theilnehme an den Eigenschaften der 4 Elemente, vor allem aber an der Schwere und Leichtigkeit derselben.

Simpl. meint 76, 30ff., dass dies ein Widerspruch sei, zuerst die Consistenz des Himmels anzunehmen, und dann wieder, zu behaupten, dass er den übrigen Elementen gleiche. Diese Vermischung zweier verschiedenen Thatsachen, nämlich dass der Himmel zwar nicht auf einer Geraden sich bewegt, dass er aber trotzdem

Schwere und Leichtigkeit besitzt, kommt dem Kritiker geradeso vor, wie wenn man behaupten wollte, dass ein Mensch zwar nicht im Besitze von Flügeln ist, aber doch fliegen könne (unsere modernen Flugversuche hätten übrigens den Simpl. wohl zu einer Aenderung dieses Ausspruchs bewogen). Soweit Simpl. 76, 30—77, 9 im allgemeinen. Wenn der „Grammatiker“ meint (75, 30—33. 77, 23—27), dass die Entfernung eines Stückes vom Himmel denselben unvollständig macht, so hätte er ja auch von der Erde dies aussagen müssen, wenn vorausgesetzt wird, dass ihr ebenso ein Theil entnommen wird; denn starr (ἀντίτυπον) ist ja die Erde ebenso, wie der „unvergängliche und unveränderliche“ Himmel. Und als Gegenbeweis hätte dieser Grammatiker nicht das Wasser anführen sollen, dessen συνέχεια immer gewahrt bleibe, wenn auch ein Theil weggenommen ist; denn damit sei noch nicht gesagt, dass auch das ὅλον aufrecht erhalten bleibt (77, 28—31). Und überhaupt muss der Himmel doch wohl nach der eigenen Bemerkung des Grammatikers eine andere Beschaffenheit haben als die irdischen Dinge (77, 31—78, 12).

78, 12—81, 22 beweist Simpl. gegen den „Gr.“, dass dessen Annahme, dass himmlische und das irdische Feuer seien der Qualität nach identisch, auf die Schwierigkeit stosse, dass durch die Vereinigung der beiden Arten von Feuer das irdische Feuer unterliegen müsste, gemäss dem bekannten Aristotelischen Princip (aber darin liegt das Bedenken, dass die Vereinigung ohnehin ein Attribut des obersten Wesens ist, welches auch in dem Falle des Aristotelischen Princips wirksam erscheint, also dass kein Hindernis obwaltet, die Elemente überhaupt zu vereinigen).

Zu 81, 22—82, 10. Und nun meint Simpl., dass man nicht die Grösse der Elemente allein in Betracht ziehen darf, wenn es sich darum handelt, den Satz zu beweisen, dass durch die bedeutendere Menge eines Elements die geringere derselben überwunden wird, sondern es handle sich dabei um die Thatsache, dass in der Grösse auch eine Qualität liege. Denn das himmlische Feuer habe allerdings, wenn es mit dem irdischen gleichartig ist, die Fähigkeit, das letztere zu vertilgen, aber der Grund hievon liegt nicht in der bedeutenderen Grösse, sondern in der mit dieser

quantitativen Verschiedenheit Hand in Hand gehenden Verschiedenheit der Qualität. Und doch hat der „Gr.“ dem himmlischen Feuer eine andere Qualität zugeschrieben, insofern er dem irdischen die Eigenschaft der Verbrennung, dagegen nicht dem himmlischen dieselbe übertrug, also dass er wieder mit sich selbst in Widerspruch geräth (dass aber bei Simpl. der Unterschied zwischen beiden Arten von Feuer so prononciert hervortritt, dafür liegt der Grund offenbar in der Platonisierenden Tendenz dieses Commentators mit ihren von einander ziemlich unabhängigen Platonischen Ideen).

82, 10ff. Die Annahme des „Gr.“, wonach der Einfluss des Feuers auf näher liegende Dinge grösser ist als auf entfernte, müsste nach demselben „Gr.“ im Gefolge haben, dass die Materie des Fixsternhimmels, welche soweit von dem Sublunarischen entfernt ist, keinen Einfluss mehr auf das letztere üben könnte, was doch von Ar. vorausgesetzt ist. Dagegen sagt aber Simpl. (82, 26ff. —83, 5), dass ein solcher Einfluss überhaupt wegen der geringen Grösse der Erde im Vergleich zum Weltenraume gar nicht in Anschlag gebracht werden könne. Ausserdem komme die grössere Wärme am Mittag (83, 5—8) nicht von der bedeutenderen Nähe der Sonne, sondern von dem Umstande, dass die Sonnenstrahlen zu dieser Tageszeit reflectiert werden, während das zu anderen Zeiten des Tages nicht geschieht. In analoger Weise komme die grössere Hitze im Sommer (83, 8—11) nur davon, dass die Sonne zu unseren Häupten stehe, was in anderen Jahreszeiten nicht der Fall sei (und in dieser Beziehung hat Simpl. Recht, obschon er dem „Gr.“ eher hätte entgegnen können, dass die Einflussnahme des Fixsternhimmels auf das Sublunarische trotzdem besteht, weil es sich um unendlich grosse Entfernungen handelt, welche eben doch dem Gesetze der Kraftwirkung in die Ferne unterliegen).

83, 11—28. Allerdings sagt der „Gr.“, dass die obere Region auf die untere keinen Einfluss habe; und in dieser Beziehung — das muss man sich wohl zum Gedanken ergänzen — hat der „Gr.“, mit Simpl. übereinstimmend, die Existenz der Ideen vorausgesetzt; aber, sagt Simpl., die Sache verhält sich anders. Denn man müsste dem „Gr.“ Inconsequenz vorwerfen, wenn er jene seine Behauptung

gelten liesse, da er ja, wie wir sahen, von der Einwirkung sprach, welche die Sonne auf die Erde übt (83,11—25). Ja man könnte nicht einsehen, wenn schon der Spruch, dass Gleiches auf Gleiches keinen Einfluss besitzt, Giltigkeit hat, wie dann das ὑπέκκαυμα auf die Luft wirkt (offenbar unter der Voraussetzung, dass die Materie der sublunarischen Welt mit jener der oberen nach jenem „Gr.“ Identität besitzt (25—28)). Ausserdem ist nicht ersichtlich, wie man den Himmel, welcher vom „Gr.“ als von den übrigen Elementen zu seinem Vortheil verschieden erklärt wird, auf einmal von dieser seiner Güte keinen Gebrauch machen lassen kann.

83, 28—84, 10. Die Annahme des „Gr.“, dass die Luft in geringer Menge eher erwärmt wird, als wenn sie massenhaft vorhanden ist, steht nach Simpl. in Widerspruch einerseits mit der Thatsache, dass, in wesentlicher Bedeutung genommen, die Elemente durchgehends Analogie zeigen, während die Voraussetzung des „Gr.“, dass die Materie des Himmels und die des Sublunarischen identisch ist, mit jener anderen nicht vereinbart werden kann, weil dann keine Verschiedenheit der Elemente bestünde (freilich hat aber Simpl. selbst angenommen, dass die Elemente der Idee nach verschieden sind, so dass die Behauptung des „Gr.“, es komme auf die Menge an, um das Element zu verändern, im Grunde mit Simpl. übereinstimmt. Vgl. zu 81, 22—82, 10).

84, 11 ff. Der „Gr.“, fährt Simpl. fort, habe vorausgesetzt, dass die Gestirne gleichsam die Quintessenz der irdischen Elemente bilden. Wenn aber der Himmel von den sublunarischen Dingen in dieser Weise sich unterscheide, dann könne man nicht mehr behaupten, meint Simpl. gegen den „Gr.“, dass der Himmel und das Sublunarische von gleicher Natur sind. Zugleich ergebe sich die Unmöglichkeit dafür, dass das Himmlische in gleicher Weise vergehe wie das Irdische, wenn jenes bevorzugter sei (84,11—30).

84,11—86,25. Die Voraussetzung des „Gr.“, dass der Himmel auf die unteren Dinge keinen Einfluss übe, vgl. zu 83,11—28, ist nicht bloss nach Platon, sondern auch nach Ar. hinfällig, weil beide voraussetzen, dass der Himmel sich aus den Elementen nur sozusagen herausdestilliert habe, obschon Ar. im Interesse der Gläubigen den Himmel als selbständiges Wesen gelten lasse. (Und

gerade so Unrecht mag Simpl. mit dieser Kritik nicht haben, weil Ar. noch viel zu sehr vom Gottesbegriff Platons eingenommen ist, während er andererseits die Beschaffenheit der natürlichen Ordnung genau kennt. Daher kann dem Simpl. nur entgegengehalten werden, dass bei Ar. einerseits eine grössere Exactheit sich findet als bei Platon, andererseits aber auch ein aus seiner eigenen Anschauung hervorgehendes Resultat in seinen Werken niedergelegt erscheint.)

86, 25—87, 28. Und so ist denn der Himmel eine eigene Substanz, wie die anderen Elemente auch, welche als Leiterin der Ideen und der mit ihnen analog gestellten Wirklichkeiten gilt.

87, 29—88, 31. Wenn man sagt, dass der Himmel und die irdischen Elemente von gleicher Beschaffenheit sind, dann ist nicht abzusehen, weshalb der Himmel nicht von dem Irdischen beeinflusst wird. Denn das nimmt der „Gr.“ wohl an, dass von dem Himmel auf das Sublunarische Einfluss geübt wird, also dass bei der Gleichheit der beiderseitigen Beschaffenheit auch umgekehrt dieses auf jenen wirken müsste. Auf solche Weise müssten die Gestirne überhaupt nur feurige Wirkungen haben, während es doch Gestirne, wie z. B. den Juppiter gibt, welche, weit entfernt, Wärme zu erzeugen, eher Kältewirkungen im Gefolge haben. Und der Schluss ist überhaupt, sagt Simpl., dass die Wirksamkeit des Weltenprincips vorausgesetzt werden muss, auf Grund deren die Dinge auf dieser Welt sich gestalten. Es wäre überhaupt eine Blasphemie, den Himmel nicht anders zu gestalten als die irdischen Dinge (wobei natürlich die Annahme des „Gr.“ in der Weise des Platonikers lächerlich gemacht erscheint, indem, anstatt von unten, von oben her, anstatt aus der Erfahrung, ein Schluss a priori construiert wird).

88, 31—91. Schluss dieser ganzen Darstellung des Simpl., welche, wie gesagt, echt Platonisch gefärbt sind.

91—104, 16 wird der Unterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen Auffassung auseinandergesetzt, nämlich gezeigt, wie Platon den Himmel als geworden, Ar. ihn als ungeworden bezeichnet. Und der langen Rede kurzer Sinn ist, dass Ar. das 5. Element als Abschluss des Sublunarischen und deshalb als

Ewiges betrachtet (103, 1—21), während Platon nach oben durch die Einheit, nach unten durch fortwährende Entwicklung der Dinge den Thatsachen einen Stempel aufdrückt. Siehe zu 104, 16—107, 24.

104, 16—107, 24 zeigt aber Simpl., dass diejenigen Unrecht haben, welche voraussetzen, dass Platon gemeint habe, es könnten die Dinge absolut und plötzlich wieder vergehen, nachdem sie entstanden sind. Denn dies ist deshalb nicht der Fall, weil man voraussetzen muss, es sei der Himmel als etwas Unvergängliches von jedem einzelnen Zeitpunkt auch in den Werken des ersteren (des Himmels) unabhängig. Mit jedem Vergehen haben wir zugleich die ewige Wirksamkeit des Demiurgen verbunden. (Man könnte beinahe auf den Grundsatz der Constanz der Materie gelangen, wie die neuere Philosophie, freilich nur unter Voraussetzungen, gelangt ist, welche man dem Platon nicht zutrauen darf. Aber es lässt sich auch hier nicht verkennen, dass Simpl. ähnlich wie im vorigen Absatze davon ausgeht, die Art der Entstehung der Dinge, wie sie von den Aristotelikern gemeint ist — das sind ja die 104, 16 erwähnten τινες — als unhaltbar zu bezeichnen, indem dieselben, wie wir 91—104 sahen, den obersten Abschluss des Werdens in der göttlichen Einheit finden, während Platon den Himmel und die Erde in sich selbst, d. h. innerhalb ihres Rayons gebildet und evolviert erscheinen lässt. Nur wäre zu bemerken, dass bei beiden, bei Platon und Ar., freilich beim letzteren in einem anderen Sinne als bei ersterem, die Welt ihren Abschluss in einem entwicklungsfähigen obersten Wesen erhält.)

108, 23—109, 15 sagt Simpl., dass die Gegensätzlichkeit von Platon nicht richtig angegeben wäre, wenn er das Feuer dem Wasser gegenüberstellt. Denn nach Platonischer Theorie müsste die Wirksamkeit des obersten, göttlichen Princips eine nicht auf so weite Elementendifferenzen gehende sein, da vielmehr die Erde dem Feuer näher steht als das Wasser. Simpl. entgegnet darauf, dass nicht bloss ein Theil, also eine nähere Elementendifferenz berücksichtigt werden darf, sondern dass die Wirksamkeit Gottes auf alle Dinge zugleich sich erstreckt.

110, 11—14 hat Simpl., wie es scheint, den Alex. unrichtig

verstanden. Es dürfte der letztere haben voraussetzen wollen, dass gezeigt werde, wie es unmöglich ist, denjenigen Elementen, welche in den einzelnen Bewegungsarten ihren Ursprung haben (nämlich in Wachsthum, Veränderung qualitativer Natur u. dgl.), eine Vergleichbarkeit mit der ewigen Unveränderlichkeit des auf Kreisbewegung beruhenden Himmels zuzuschreiben. Alex. hat offenbar einen apagogischen Beweis führen wollen, der darin besteht, dass die niederen Elemente ebenso Kreisbewegung haben müssten, wie der Himmel, wenn auf den letzteren das nämliche Princip angewendet würde, wie auf die natürliche, sublunarische Bewegung. Denn die letztere hat das Eigenthümliche, dass Bewegtes und Bewegendes in dem mittelbaren Elemente, durch das diese Bewegung ausgeführt wird, übereinkommen, dass also z. B. Holz und Feuer die Gemeinsamkeit haben, wonach das Brennbare oder die Brennessenz in beiden vorhanden, im Feuer als einem Activen, im Holz als einem Passiven. Somit müsste das, was mit der kreisförmigen Himmelsbewegung zusammenkommt, ebenfalls Kreisbewegung haben, wie z. B. alles Sublunarische, das von der Himmelsbewegung beeinflusst wird, wie das Holz durch das Feuer. Da wir nun aber das Gegentheil davon sehen, so müsste entweder eine Kreisbewegung des Himmels nicht vorhanden sein, oder dieselbe ist von dem Sublunarischen nicht beeinflusst. Das erstere ist nicht möglich, also das zweite, d. h. wie Ar. schliesst: auf den Himmel haben die verschiedenen Arten von Bewegung keine Anwendung, der Hauptsatz, den Ar. beweisen will.

Wenn nun mit den Worten 110, 13f. nichts weiter verstanden sein sollte, als eine Polemik des Simpl. gegen Alex., welche dahin lautet, dass man unter Voraussetzung der Adäquatheit des Bewegten mit dem Bewegenden, des Sublunarischen mit dem Himmel, auch dem letzteren Vergänglichkeit beziehungsweise Gewordensein zuzuschreiben habe, was unmöglich ist, so wäre im Grunde Simpl. auf dasselbe hinausgekommen, was Alex. selbst will, wie wir oben sahen.

111, 3ff. hat Ar. den Beweis dafür, dass das Himmelsgewölbe auch nicht nach den πάθη veränderlich ist, dass es also ἀπαθής sei, dadurch nachgewiesen, dass er dasselbe als ἀναυξές und ἄφ-

θαρτον auffasst, von dem eine natürliche Folge das ἀναλλοίωτον sei. Alex. aber, sagt Simpl., bestreitet dies, da wohl nur das Wesenhafte als ἀναυξές gilt, ebenso wie γενητόν und φθαρτόν, dagegen auch Unwesentliches ἀναλλοίωτον, so dass nicht nothwendig mit dem ἀναυξές das ἀναλλοίωτον verbunden sei. Es hätte also Ar. einen Schluss aus einem besonderen (particulären) Obersatze in der 1. Figur gebildet, was unmöglich sei. Dazu muss man bemerken, dass auch in dem Unwesentlichen ein ἀναυξές gegeben ist, wie ein αὐξανόμενον. Doch vgl. zu 112—114.

112, 5ff. Alex. meint, sagt Simpl., dass Ar. auch in diesem Falle hätte die Grundlage nehmen sollen, dass kein Gegensatz da ist, wie in dem Falle des blossen Werdens. Aber Ar. hat ja schon gesagt, dass die Bewegungsart der Veränderung auf die des Werdens zurückgeführt werden könne. Wenn also Ar. gezeigt hatte, dass dem Himmel kein Werden zukomme, so folgt das Andere von selbst.

112, 8—12. Wenn aber, fährt Alex. nach Simpl. fort, diejenigen Recht behalten, welche voraussetzen, dass die quinta essentia ἄποιον sei, dann musste Ar. doch wohl diesen Satz zur Grundlage für seinen Beweis nehmen, dass der Himmel als ἄπ. auch ἀναλλοίωτον ist. Aber die q. essentia ist eine von Ar. selbst nicht aufgestellte Regel.

12—24. Dies hat den Beweisgrund für Alex., dass man trotz der Eigenschaft des ἀναλλοίωτον eine Veränderung voraussetzen muss, welche aber keine wesentliche ist, insofern nur die auf wesentlichem Gegensatz beruhende Veränderung einen ursprünglichen Anlass zu einer ἀλλοίωσις biete. Darnach könnte wohl die quinta essentia bestehen bleiben, die aber offenbar aus dem oben angegebenen Grunde unmöglich erscheint.

112, 24ff. Nun polemisiert Simpl. gegen Alex.

112—114, 14. Wir haben schon zu 111, 3ff. gehört, dass auch in dem ἀναυξές ein ἀναλλοίωτον, also in dem αὐξανόμενον ein ἀλλοιούμενον steckt. Nur muss man eben unterscheiden, wie hier Simpl. darlegt. Denn das ἀλλοιοῦσθαι kann bloss vermöge der πάθη geschehen, eine Art von Veränderung, welche nicht eine grundwesentliche ist. Die erstere hat Ar. auch auf den Himmel

angewendet, wie z. B. der Mond die verschiedenen Lichtphasen auf sich nehmen kann, ohne dass das Wesen des Mondes einer Veränderung unterliegt, während durch die Erwärmung des Eisens demselben keine Kälte mehr zugleich zugeeignet werden kann. (113, 15—20. Freilich könnte man diesem Beispiele gegenüber halten, dass ja auch das erwärmte Eisen in seiner Wesenheit nicht geändert ist; oder denkt Simpl. an den Stahl?) Der Beweis des Ar., meint offenbar Simpl., bezieht sich daher nicht auf die ἀλλοίωσις κατὰ τὰ πάθη, sondern auf die ἀλλ. κατ' οὐσίαν; und diese erscheint beim Himmel ebenso unmöglich, wie die wesenhafte αὔξησις und μείωσις.

114, 14—115, 20. „Und aus diesem Grunde darf", meint Simpl., „Alex. keine ἀλλοίωσις voraussetzen, welche dem Himmel zukommt, wenn diese ἀλλοίωσις eine radikale sein sollte, d. h. eine ἀλλ. κατ' οὐσίαν; denn diese müsste zur nothwendigen Voraussetzung eine unwirksame στέρησις haben." Und man kann von einer ἀλλ. κατ' οὐσίαν, welche ja Ar. dem Himmel abspricht, nur unter Voraussetzung der zugrunde liegenden Wesenheit reden, d. h. nur mit Zugrundelegung eines Substrats, also jedenfalls bloss κατὰ συμβεβηκός (114, 24). Und auf solche Weise muss ja die Einflussnahme der Naturkräfte auf die Entstehung des Menschen erklärt werden, weil nicht bloss eine bestimmte Sphäre als solche sich gleichsam zu der neu zu bildenden Frucht als ζωογόνον (115, 6) herniederlässt, sondern weil von verschiedenen Elementen jene Stoffe herbeigeschafft werden, welche für die Bildung der Wesen nöthig sind (οὐ γὰρ μόνον τὰς ἡλιακὰς ἀπορροίας, ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ἄλλων οὐρανίων παθητικῶς ὑποδέχεται τὰ τῇδε 115, 7 f.). Wenn aber der Himmel von jedem Einfluss der niederen Dinge frei wäre, dann gälte dasselbe auch in umgekehrtem Sinne. Es könnte daher auch der Einfluss der Sonne auf die Erde nicht mehr bestehen, müsste vielmehr unmöglich werden.

119, 17 ff. Der Grammatikos, von welchem bereits oben die Rede war, behauptet, dass man die Ewigkeit der Welt nicht von dem Standpunkte der Unmöglichkeit des Vergehens und nicht von jenem des Werdens auffassen könne; dagegen wendet Simpl. ein, dass es noch eine andere Unmöglichkeit gebe, und dass sei die,

dass man nicht sagen könne, der Himmel sei früher nicht gewesen, er sei aber später; denn dies würde einen Anfang der Welt voraussetzen (120, 27 f.). Dies ergiebt sich aus der Thatsache, dass der Himmel im Kreise sich bewege, also in einer Linie, welcher keine andere entgegengesetzt ist (121, 4—7). Ausserdem kann man dem Gr. nicht beistimmen, wenn er meint, es sei jeder ἕξις eine στέρησις zutheil geworden, also auch der Unbeweglichkeit des Himmels eine Beweglichkeit. Denn wenn letztere ewig stattfindet, wie Phys. VIII, 8 behauptet werde, warum findet nicht auch die Unbeweglichkeit ewig statt (122, 12—14)? Zweitens müsste man glauben, dass der Gr. eine ganz falsche Ansicht von der στέρησις gehabt habe, nach welcher im vorhinein nichts in der That gegeben ist, indem nur die Grundlage der ἕξις für die στέρησις erscheint, wie Mensch als das Musikalische gegenüber dem Unmusikalischen, so dass man also für die στέρησις als solche kein wirkliches Substrat hätte. Und wenn ja, dann musste es der Gr. aufzeigen (14—33). Auch meint der Gr., dass man nicht von einem allmählichen Uebergang der Grundlagen des Aristotelischen Systems in einander sprechen könne, und demgemäss nur von zwei selbständig bleibenden Grunndfesten desselben, der Materie und der Form, zwischen welchen keine Abstufungen denkbar seien, während doch z. B. die zahllosen Farbenunterschiede von dem keineswegs starren, sondern eine vielfache Verwendung zeigenden Wesen der obersten Gegensätze dieser Vorstellungsreihe Zeugniss geben (122, 33—123, 13). Weitere Einwendungen des Gr. (1. dass man ein Werden für die keine Entgegensetzung in sich tragenden οὐσίαι nicht annehmen könne 123, 14—17; 2. man wisse nicht anzugeben, aus welchem Gegensatze die Seelen der einzelnen lebenden Wesen entstanden seien 17—21; 3. welches sei der Gegensatz der einzelnen Seelenkräfte? 21—24; wo jener der geometrischen Figuren? 24—28; 4. wo kein Gegensatz, sei nur Relation für das Werden zu nehmen 28—32; 5. wenn sich Luft in Wasser verwandelt, auf welche Weise würden da z. B. die Farbenqualitäten in der ersteren auf das letztere übertragen? Und Analoges gilt für alle Entstehung. Denn nirgends habe man einen eigentlichen Gegensatz im Aristotel. Sinne gegeben 123, 32—124, 17).

Die Antwort des Simpl. darauf lautet folgendermassen: Man hat vor allem auf sonst nichts als auf die Entstehung der Dinge nach Aristotelischer Anschauung, aus dem ὑποκείμενον vermittelst στέρησις, zu sehen (124—129). Im besonderen erwähnt Simpl. die Thatsache, dass nicht bloss bei physikalischen, sondern auch bei mathematischen Objecten ὑποκείμενον und στέρησις unterschieden werden müsse. Von der folgenden Beweisführung (130, 13 ff.) interessiert uns Moderne besonders die Behauptung des Simpl., dass in der Luft auch Feuriges als das warme und trockene Element sich befindet, daher auch die auf diesem Grunde ruhenden Licht- und Farbenerscheinungen, welche aber im Wasser, als dem feuchten Elemente, zunächst nicht mehr vorkommen können. Weil aber das Wasser doch auch, ebenso wie die Luft, Wärme annehmen kann, so können die erwähnten Eigenschaften der Luft auf mittelbarem Wege dem Wasser übertragen werden.

Die folgende längere, theilweise recht interessante Ausführung und Bekämpfung (131—144) der Ansicht des Themistios, welcher den Himmel zwar als für die Menschen unveränderlich, an sich jedoch veränderlich darstellt, unter Zuhilfenahme eines Analogiebeweises (p. 142), während Simpl. die Gottheit = Himmel als einflussnehmend auf die untere Welt, den κόσμος, darstellt und mit Ar.'s Voraussetzung einer bloss örtlichen, aber nicht mehr sachlichen Materie für die Himmelsbewegung die Nothwendigkeit erklärt, dass und wie die Dinge unter dem Monde einem ewigen Wechsel unterliegen, während dies in den höheren Regionen nicht der Fall ist, fusst auf Platonismus, der durch des Ar. einschlägige Bemerkungen rectificiert erscheint.

146, 11—16. Der Einwand des Simpl., dass Alex. kein Recht habe, dem Ar. zu insinuieren, er habe nur die Gradation im Sinne, wenn er die Himmelsbewegung nicht mehr mit einem Gegensatz versieht, während die irdischen Linien der Bewegung immer in Gegensätzlichkeit (oben—unten) sich befinden, weil, wie Simpl. sagt, das, was Ar. hier der Himmelsbewegung zuschreibt, dass sie der geraden Bewegung „am ehesten“ entgegengesetzt sei, nicht als Gegensatz betrachtet werden darf, da ja nur das Mehr und Minder einen solchen darthut, sowie weil der Umstand, dass

das „am ehesten“ und sein Gegentheil kein Beweis vom γένος des „Mehr und Minder“ ist. Simpl. meint offenbar, dass Ar. die Himmelslinie als etwas, was nicht in die Gradations- oder auch nur Eintheilungsreihe der Linie überhaupt gehöre, vorausgesetzt habe, worüber zu bemerken wäre, dass letzteres wohl etwas zuviel behauptet ist.

150—152. Während Simpl. darthut, dass der Beweis des Ar. 271 a 22—33 darauf beruht, zu zeigen, dass man bei der Annahme von Gegensätzlichkeiten in der Kreislinie die sonst als Gegensätze bekannten Bewegungen (oben—unten u. s. w.) entweder ausgleichen oder die eine die andere überwinden lassen müsse, was ein μάτην beider oder der einen im Gefolge hätte (151, 30—33), hebt Alex. bei Simpl. 152, 4—9 hervor, dass Ar. auf 271 a 24 f. ein Hauptgewicht gelegt habe. Simpl. will dies (152, 9 f.) als weniger bedeutend gegenüber folgendem Einwand des Alex. hinstellen. Und mit Recht. Denn die Aristotelischen Beweise lassen sich wohl nicht von einander trennen. Dieser weitere Einwand aber lautet: Nicht auf die Voraussetzung nämlich, sondern auf die Unmöglichkeit, dass von entgegengesetzten Arten des Kreises gesprochen werden könne, bezieht sich Ar. hier, sagt Simpl. (152, 9—21), indem er des Ar. Darlegung 271 a 24 f. zur Grundlage nimmt, dass es unmöglich sei, von einem bestimmten Punkte des Kreises nicht zu einem beliebigen anderen zu gelangen.

Aber auch hier müssen wir zugestehen, dass Simpl. nicht soweit hätte gehen sollen, einen besonderen Abstand zwischen diesem und dem vorhergehenden Beweise zu suchen. Denn auch hier hat Ar. das Argument 271 a 24 f. nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang aller seiner Consequenzen gesetzt.

Alex. nimmt ferner an, sagt Simpl. (152, 21—30), dass die Worte 271 a 29 f. darauf gehen, zu zeigen, es müsste die eine der beiden gegensätzlichen Bewegungen μάτην sein, während die Anwendung dieses Argumentes bei Ar. nach Simpl. nicht die von Alex. geforderte, sondern eine allgemeinere sei, nämlich auf beide Bewegungen, welche μάτην sein müssten. Man wird unschwer erkennen, dass es ziemlich gleichgültig ist, ob Ar. von einer einzigen oder von beiden gegensätzlichen Bewegungen gesprochen hat.

Immer ist die These bewiesen, weil mit dem Nachweis von der einen auch der für die andere gegeben ist.

Da ferner auch Prantl in seiner Ausgabe unserer Schrift, die Lesart in 271 a 24 ἔτι statt ὅτι aufgeführt hat, so dürfte es am Platze sein, dieselbe ein für allemal mit Simpl. 152, 30—153, 16 abzuthun. Der Gedanke mit ἔτι wäre eigentlich, wie Simpl. hervorhebt (153, 11 f.), der nämliche, wie im Vorhergehenden, und Ar. hätte sich in einem solchen Falle niemals eine Wiederholung gestattet.

Die Polemik des Simpl. (154, 18ff.) gegen die Annahme des Ar., dass es nicht möglich sei, die nämliche Kreisbewegung in entgegengesetztem Sinne auszuführen, wie z. B. der Fixsternhimmel sich gegenüber den Planeten verhalte, will Simpl. mit den Worten erledigt wissen, dass man in dem Falle, den Ar. bespricht, allerdings eine und dieselbe Kreislinie anzunehmen habe, dass dagegen die beiden Himmelsbewegungen der Sterne verschiedenen Kreisen angehören (wobei ich bemerke, dass trotzdem die Voraussetzung des Ar. von der Unmöglichkeit, in einem und demselben Kreise keine Entgegensetzung zu gestatten, unhaltbar ist). Im besonderen hat Simpl. darüber folgende Ansicht (154, 33ff.): Es haben zwar der Planeten- und der Fixsternhimmel entgegengesetzte Bewegungen, aber das Verhältniss derselben zu einander ist ein ähnliches, wie das zwischen den zusammengehörigen Naturkräften im Sublunarischen. Denn sowie in dem letzteren je 2 Entgegensetzungen sich vereinen, um die ihnen entsprechenden Gebilde aus dem ὑποκείμενον hervorzurufen, ebenso besitzt der obere Raum ein solches ὑποκείμενον, in welchem sich beide Himmelsbewegungen, die von Osten nach Westen der Fixsterne, und die von Westen nach Osten der Planeten, zu gemeinsamem Thun vereinigen (man kann trotz aller Nichtbeachtung der Oberherrschaft der Fixsternbewegung doch nicht verkennen, dass Simpl. sich des Zusammenhangs zwischen dieser und der Planetenbewegung bewusst geworden ist).

Der Grammatiker meint nun zu zeigen, dass das Argument des Ar. von der Entgegensetzung wegen Kategor. 4 a 10 nicht verfange, weil keine Wesenheit einer anderen entgegengesetzt sei.

Denn wenn auch verschiedene, ja entgegengesetzte Beschaffenheiten möglich seien, so haben wir doch immer nur ein einziges ὑποκείμενον (p. 157fg.). Doch wendet Simpl. ein (159f.), dass diese Anschauung nur gilt mit Rücksicht auf das Zugrundeliegende als das Leidende, jedoch nicht mit Rücksicht auf das Thätige. Denn es kann wohl das Nämliche weiss und schwarz werden, aber nicht ist es möglich, dass von dem Nämlichen die Handlung des weiss oder schwarz Machens ausgeht (160, 10—21).

Etwas Aehnliches gilt von der Seele des Menschen, welcher, wie z. B. auch jede der Naturkräfte (p. 161f.), eine besondere Energie hat (ἡ ψυχὴ ζῳοποιεῖ μὲν τῷ εἶναι), wogegen die Wirkung der moralischen und geistigen Kräfte auf dem Gebrauch äusserer Verhältnisse beruht (163, 7—10). Im Folgenden erklärt nun der Gr., dass unter der Voraussetzung eines ὑποκείμενον, welches nur nach seinen Eigenschaften, aber nicht nach seiner Wesenheit einer Veränderung unterliegt, die Unmöglichkeit besteht, dass man von einer wesentlichen Veränderung spreche (163, 12—22). Dagegen erklärt Simpl. (163, 30—34), dass man mit Festhaltung dieser Voraussetzung des Gr. nur von einer Materie, aber nicht von einer Energie reden dürfe. (Natürlich läge einer solchen Anschauung zugrunde, dass man die Eigenschaften der Dinge in das Bereich der Wesenheit derselben zu ziehen vermöchte, eine in der Scholastik sehr umstrittene These.)

Wenn aber der Gr. meint, dass eine Ausgleichung zum Zwecke der Veränderung in den Dingen nur auf Grund einer einheitlichen kyklischen Bewegung möglich sei (163, 28), dann ist dem nach Simpl. entgegenzuhalten, dass dies als Widerspruch aufzufassen sei, wenn der Gr. selbst das Nicht-gleichsein der Eigenschaften hervorhebt (164, 6—21).

Dass das Feuer und die Luft kyklisch sich bewegen und doch in entgegengesetztem Sinne, beweist nichts wider Ar., meint Simpl. gegen den Gr., weil beide Bewegungen auf Einen Urheber zurückgehen (—165, 2). Auch das Uebrige (p. 165—176) bewegt sich in diesem Geleise.

Endlich kommt Simpl. p. 176, 32ff. auf die Ansicht des Gr. wieder zurück, indem er bemerkt, dass derselbe mit Unrecht

gegen des Themistios Ansicht polemisiere, welche dahin ausgeht, zu beweisen, man könne aus dem Grunde nicht der Kreislinie eine andere Kreislinie entgegensetzen, weil dann einer einzigen solcher Linien eine unendlich grosse Menge anderer entgegengesetzt wäre. Simpl. zeigt jedoch (177, 5—9), dass Themistios mit seiner Ansicht Recht behalte.

Hernach meint der Gr. gegen denselben Them., dass ja diese Kreislinien alle gleichartig seien und daher nicht in unendlicher Menge vorhanden wären. Denn man könnte ja auch einwenden, dass das Nämliche rücksichtlich der geraden Linien gelte, von denen man doch eine Unzahl durch einen Punkt ziehen könne, ohne zur Behauptung berechtiget zu sein, dass sie der Kreislinie entgegengesetzt wären (177,9—18). Simpl. wendet ihm aber dagegen ein, dass die genaue Begrenzung dieser geraden Linien durch die Peripherie eine Instanz sei. Denn es handle sich nur um solche Linien bei diesem Gegensatze, welche durch die Entgegensetzung der Punkte bestimmt seien, von welchen aus dieselben gezogen werden, indem man hier alle diese geraden Linien als zu Einer Gattung gehörig betrachten müsse. Anders verhalte es sich mit den von Themistios vorausgesetzten unendlich zahllosen Kreisen. Der Gr. nimmt aber, sagt Simpl. 177, 28—178, 2, gerade das Gegentheil an; er meint, die geraden Linien überhaupt sind von Einer Gattung und die Kreise verschieden; denn sonst hätte er nicht sich zum Beweise aufraffen können, dass Einem Kreise ein anderer entgegengesetzt sei. Natürlich musste er aber zugleich der Lehre des Them. mit der Einwendung entgegentreten, dass die Kreislinien, welche Themistios annimmt, alle von gleicher Bedeutung und Art seien, während sie doch in Wahrheit verschieden sind. Kurz — der Gr. hat für sich eine Ansicht, welche wohl die richtige ist, aber im Hinblick auf Them. will er dieselbe in ihr Gegentheil verkehren (—178, 7).

Ausserdem will der Gr. gegen die mit der obigen Annahme des Themistios gleichlautende Darstellung einwenden, dass man eigentlich zwei körperliche Kreise, besser Kugeln, einander entgegensetzen könne, die Kugel des Planeten- und des Fixsternhimmels, von denen der erstere mit seiner convexen Seite an die

concave des letzteren stosse (178, 7—26). Darauf erwidert Simpl. aber, dass man ja auch in die Tiefe des Fixsternhimmels noch Kreise ziehen könnte, so dass ausserhalb der Planetensphäre immer noch eine unendliche Anzahl von Kreisen gelegen wäre, weil ja überall da, wo sich eine feste Masse vorfinde, wie in der Fixsternhohlkugel, eine Theilung ins Unendliche möglich ist (178, 26—179, 23). Da nun aber einerseits der Gr., andererseits Simpl. selbst (178, 30) zugeben müssen, dass es sich hier nicht um physische Körper, sondern um mathematische handelt, so bleibt es doch bei der Ansicht des Themistios und Alex., dass die Annahme der Gegensätzlichkeit von Kreisen auf einem progressus in inf. beruhe, eine Anschauung, welcher auch Simpl. beipflichtet, wie wir sahen, und welche eben auf dem Aristotelischen Begriffe des Mathematischen ruht, nicht ohne die weitere Folge, dass Ar. hier in seiner Schrift de coelo auch noch das Metaphysische im Sinne hat, wie ich in meiner Abhandlung bewiesen, welche über die Einheitlichkeit der uns überlieferten Aristotelischen Metaphysik kürzlich im Philologus veröffentlicht wurde. Vgl. ebend. LV Seite 125—127.

Der Gr. wendet sich hernach, sagt Simpl. 179, 24—34, gegen die Annahme der Ausleger des Ar., dass man auch endliche Kreissegmente oder Kugelabschnitte ins Unendliche theilen kann, insofern die Grösse derselben durch eine gerade Linie bezeichnet und gemessen werde. Dagegen sagt Simpl., dass man die Gerade nicht als Mass jeder Grösse, sondern nur der gleichartigen, und dass man sie auch nicht als Mass von Kreisen betrachten dürfe. Diese und seine, des Gr., folgende Auseinandersetzung, bemerkt Simpl. p. 179fg., zeigt aber nur, dass der Gr. gemeint habe, dass jene Ausleger des Ar. Kreise durch die Gerade haben messen wollen. Nun will der Gr. (180, 7ff.) zwar der Meinung Ausdruck geben, es haben dieselben die Kreise in dem Sinne mit der Geraden gemessen, weil man ja auch durch den Diameter den Umfang eines Kreises ebenso wie durch die Seiten des Dreiecks die Grösse des ein- und umgeschriebenen Kreises bestimmt. Simpl. wiederholt noch einmal, zu welchem Zwecke die erw. Ausleger das Verhältniss zwischen Kreis und gerader Linie aufgestellt haben. Wir

haben darüber bereits oben gesprochen. Gegen Alex. dagegen setzt der Gr. (181, 10ff.) auseinander, dass man bei den Planeten einen grössten Abstand zwischen dem Sternbilde des Κριός und dem Ζυγός voraussetzen könne, während die anderen Sternbilder nicht so weit von einander entfernt seien. Dagegen bemerkt Simpl. 182, 5ff., dass man bei einer Kreislinie nicht von grösserer oder geringerer Entfernung sprechen könne (indem er offenbar die Anordnung der Sternbilder auf einer einzigen Kreislinie voraussetzt, während es beim Gr. heisst 181, 26 τῆς ἀρχῆς τοῦ κριοῦ μᾶλλον οἱ Δίδυμοι διεστήκασιν ἤπερ ὁ Ταῦρος), und dass man im Falle der Annahme einer Geraden auf denselben Gedanken komme, wie die Ausleger des Ar. (—182, 25).

Es sei aber, sagt der Gr. weiter, kein Gegensatz von Kreisen anzunehmen, sondern der einer Geraden (—183, 2). Nun hatte aber, bemerkt Simpl. 2—9, auch Alex. diese Thatsache im Auge, da er bewies, dass jeder Abstand (somit auch jeder Gegensatz, also auch der von Kreisen) durch die Gerade gemessen wird. Die ganze Streitfrage spitzt sich aber, wie man aus 183, 9—34 sieht, daraufhin zu, dass wir einen Kreis durch eine gerade Linie messen sollen, was wohl Alex. und Simpl., aber nicht der Gr. zugeben will. Und so erscheint denn im Folgenden (183, 34—185, 3) der Grundsatz ausgeführt, dass unmöglich, wollte man die Annahme des Gr. vertheidigen, jemals ein Messen und Vergleichen statthaben könnte, da der verglichene Gegenstand und der Massstab ja doch in den allermeisten Fällen von einander verschieden seien. So sonderbar dieser Gedanke klingt, so richtig erscheint er uns, wenn wir den Simpl. selbst vernehmen. Nicht liege in der Optik das Weisse und Schwarze, in der Akustik das Hohe und Niedere, ja nicht einmal habe das Richtscheit die Möglichkeit dasjenige Gerade zu messen, welches wir in einem Stücke Holz beobachten (184, 3—7). Offenbar erscheint damit die Frage aufgeworfen, wie man das Besondere in dem Allgemeinen, das Reale in dem Nominalen, das Wirkliche in dem Theoretischen erkennt und darnach beurtheilt. Vgl. noch Simpl. 185, 3—13.

Zum Behufe des Nachweises dafür, dass die Kreisbewegung unendlich viele Gegensätze im Gefolge haben müsste, wenn die

Aristotelische Annahme von der Unmöglichkeit gegensätzlicher Kreisbewegungen unrichtig wäre, hatte Alex. vorausgesetzt, dass es zwar eine gegensätzliche Bewegung der Kreise gebe, er hatte aber dieselbe mittelst der geraden Linie gemessen, was ihm hier bei Simpl. (185, 13—22) der Gr. vorwirft, weil die Gerade keine Krumme sei.

Wenn man ferner mit dem Gr. annehmen wollte, dass der Kreis allein die Entfernungen messe mit Rücksicht auf den Grundsatz, dass die grösste Entfernung diejenige ist, welche beim Kreise allwärts gleich gross ist, so muss mit Simpl. dagegen gesagt werden, dass es Kreise giebt, welche nicht so grosse Dimensionen in der Peripherie aufweisen, wie gerade Linien, durch welch letztere somit allein die Entfernungen gemessen werden (—186, 7). Und dieses Argument des Simpl. gilt auch für den vorhergehenden Beweis.

Im Folgenden (186, 7—187, 27) geht der Gr. von dem Standpunkte aus, dass die von Ar. 271 a 5 ff. gegebene Darstellung deshalb von Alex nicht vertheidigt werden könne, weil man zwischen zwei gegenüberliegenden Punkten nur dann zwei oder mehrere Kreise ziehe, wenn sich zugleich das angebliche Absurdum einstelle, dass der Kreis, welcher durch zwei einander näher liegende Punkte gezogen werde, grösser sei als der, welcher durch zwei ferner liegende geht. Nun habe aber, sagt Simpl. 186, 21—29, Ar. nicht beweisen wollen, dass man auf ein Absurdum bezüglich der verschiedenen Entfernung komme, sondern er habe die Eigenthümlichkeit hervorgehoben, dass man nicht bloss in dem Falle der Zugrundelegung einer Kreisfigur, sondern auch unter Voraussetzung einer Geraden dahin gebracht werde, zu ersehen, dass unendlich viele Bewegungen auf das nämliche Ziel führen. Kurz es sei eine Verrückung des Beweispunktes von Seiten des Gr.s.

Ferner rückt Simpl. 187, 28—189, 4 dem Gr. vor, er habe die Worte des Ar. (271 a 10—19) missverstanden, wenn er, der Gr., meint, man dürfe die Halbkreise einander nicht entgegensetzen. Denn im Grunde thue das auch Ar. nicht.

Simpl. führt 189, 22—190, 15 die Auffassung des Gr. an, nach welcher man nicht imstande sei, zu behaupten, dass die Kreislinie immer zu dem nämlichen Ausgangspunkt zurückkehrt, mag man

nach der einen oder nach der anderen die Bewegung vollführen. Ausserdem müsste die gerade Linie, weil sie die blosse Entfernung der Peripheriepunkte angiebt, nicht mehr als dem Gegensatz unterworfen angenommen werden, woraus weiter folgte, dass Ar. mit seiner Gegensatztheorie bezüglich der physikalischen Entstehung der Dinge in Conflikt kommt. Dagegen erwidert Simpl. Folgendes (190, 15ff.): Es sei überhaupt unmöglich, einen Unterschied zwischen Bewegungen zu constatieren, wenn Bewegung auf der Geraden und auf der Kreislinie nicht mehr entgegengesetzt wären, wie der Gr. annimmt (—191, 5). Ausserdem durfte der Gr. nicht jeden Gegensatz aufheben, weil Ar. des in Rede stehenden Beweises sich deshalb bedient, weil er zeigen wollte, wie der ewige Himmel sich von den irdischen Dingen unterscheide (—192, 19). Sowie aber die einzelnen Sinnesempfindungen einander nicht ohne weiters entgegengesetzt sind, weil sie eben unvergleichbar erscheinen, ebenso lässt sich auch von einem Gegensatze zwischen Kreis und Gerader nicht sprechen. Deshalb habe der Gr. auch Unrecht gethan, die Bewegungen der Planeten und den Fixsternhimmel einander entgegen zu setzen (—194, 5).

Der Gr. meint, Ar. hätte von der Entgegensetzung der beiden Sphären, der Planeten und der Fixsterne, Notiz nehmen sollen, um dann mittelst der hiermit gebotenen zwei Kreise die Argumentation zu führen. Dagegen macht aber Simpl. 195, 9—14 aufmerksam, dass der Beweis klarer für einen Kreis geführt werden könne. Ausserdem könne man keinen wirklichen Gegensatz zwischen den beiden erwähnten Sphären voraussetzen, da vielmehr das Verhältniss zwischen denselben das Nämliche sei, wie zwischen zwei verschiedenen Körpern, welche nur in Rücksicht auf ihre Eigenschaften, jedoch nicht als Ganze einander entgegengesetzt sein können. Und wenn im gleichen Kreise kein Gegensatz sich befindet, wie soll dann ein solcher auf verschiedenen Kreisen wahrnehmbar sein? (—195, 27). Ueberhaupt macht die Fixsternsphäre viele Bewegungen der Planetensphäre mit, also dass von einem Gegensatze zwischen beiden nicht gesprochen werden kann (Simpl. 195, 28—196, 13). Von einem Gegensatze könnte aber auch nur dann gesprochen werden, wenn eine Wechselseitigkeit zwischen der

Natur und Unnatur besteht; denn ein Ding kann nur dann einen Gegensatz haben, wenn der letztere etwas enthält, was mit dem ersteren in unnatürlicher Verbindung stehen müsste, aber auch umgekehrt, wenn die Natur des letzteren voraussetzt, dass ihr die Eigenthümlichkeit des ersteren diametral, somit unnatürlich gegenüber stehe. Und eben das ist bei der Fixsternsphäre gegenüber derjenigen der Planeten deshalb unmöglich, weil die letztere durch die erstere beherrscht wird, was kein Zeichen eines reinen Gegensatzes sei (—196, 21). Man kann auch nicht mit dem Gr. behaupten, dass man zwar die Kreispunkte als immer dieselben, aber doch auch wieder als verschieden von jedesmal anderem Standpunkte betrachten könne. Denn z. B. der Frühlingspunkt des Sonnenaufgangs sei für Fixstern- und Planetensphäre identisch (196, 34—197, 7). Auch wendet sich Simpl. gegen des Gr. Behauptung, dass man, um consequent zu bleiben, den Ausspruch des Ar. von dem μάτην ἡ ἑτέρα nicht bloss auf den Kreis, sondern auch auf die Gerade anwenden könne. Denn, sagt Simpl., der Kreis hat eine beständige, die gerade Linie dagegen eine begränzte Bewegung. Und wäre letzteres bei dem Kreise der Fall, dann freilich wäre dieselbe μάτην (—197, 23), überhaupt hat man die himmlische Kreislinie von den gewöhnlichen sublunarischen Veränderungen auszunehmen (—198, 6).

Indem der Gr. darauf ausgeht, zu zeigen, dass die Wesenheiten des Himmelsrayons unter sich eine Verschiedenheit zur Schau tragen, hat derselbe nach Simpl. (198, 7—28) den Beweispunkt verrückt. Denn wenn gegen Ar. etwas eingewendet werden sollte, so war es nicht das eben Erwähnte, sondern die Thatsache, dass man auch im Bereich der Himmelsbewegungen Gegensätze habe. Nach Simpl. (198, 28—199, 5) müsste man zugeben, dass die himmlischen Substanzen aus der quinta essentia gebildet und auf dieser Grundlage eine von den sublunarischen Dingen verschiedene Gemeinsamkeit und Differenz besitzen. So hätten die Gestirne der Planetensphäre gegenüber den οὐράνια und die Sonne gegenüber dem Mond Verschiedenheiten aufzuweisen. Aber der Begriff der Einfachheit bleibt nach Simpl. doch überall der gleiche (199, 5—22).

Das will doch soviel besagen, als dass die beiden Seiten des Weltalls, das Ueberirdische und das Sublunarische, auf der gleichen Grundlage aufgebaut sind, und dass jenes in diesem nachwirke, sowie dass die sublunarischen Körper auch durch eine ganz besondere Gegensätzlichkeit (im Werden und Vergehen) vor der himmlischen Welt sich auszeichnen, eine Verbindung von Platonismus und Aristotelismus, wie wir sie bei Simpl. nicht selten gefunden haben.

Simpl. erwähnt 201, 14ff., dass Alex. der Meinung ist, Ar. habe die Unendlichkeit des Himmels besprochen, während Simpl. das Gegentheil behauptet. Denn nur bezüglich einzelner Theile des Himmels nimmt Ar. nach der Meinung des Simpl. die Frage ihrer Unendlichkeit vor. Meiner Ansicht nach lässt sich dieser Streit noch nicht zum Austrage bringen, weil die eine Frage so in die andere hineinspielt, dass man nicht imstande ist, beides zu trennen.

Simpl. meint ferner, Alex. habe den Beweis des Ar. 271 b 1ff., dass der Himmel nicht ins Unendliche sich erstrecke, bloss daraus geführt angenommen, dass man die vom Mittelpunkt aus gezogenen Radien sich ins Unendliche verlängert denken müsste, während nach Simpl. 204, 33—205, 15 vorzugsweise auf den Umstand der absurden Begrenzung des Unendlichen von Ar. ein Hauptgewicht gelegt wird. Auch dieser Streit dürfte nicht so leicht entschieden werden, weil mit der einen Behauptung zugleich die andere gegeben ist.

Unter der Sammlung von Beweisen gegen die Unendlichkeit des Himmels, wie sie von Simpl. 206—208, gestützt auf Alex., dargelegt werden, hebe ich nur die Bemerkung des Simpl. am Schlusse hervor, wo es heisst, Ar. hätte den hier gegebenen Beweis noch vor seiner Darlegung über die Gestalt der Bewegung des Himmels führen sollen. Denn mit dem letzteren, d. h. mit der Behauptung, dass der Himmel kreisförmig sei, ist ja ohnehin schon wegen der Begrenztheit des Kreises der andere Beweis geliefert. Darauf ist zu sagen, dass Ar. meist die Beweise in einander laufen lässt, so dass nicht immer entnommen werden kann, was These und was Voraussetzung ist.

Nach Simpl. 211, 9—18 hat Alex. die Stelle 272 a 20 des Ar.

richtig auf den Himmel gedeutet. Später (215, 3—18) lenkt Simpl. unsere Aufmerksamkeit auf die Voraussetzung Alex.'s, als hätte Ar. 272 b 25 ff. zwei Kreise für den Himmel angenommen, da Ar. vielmehr nur eine Voraussetzung macht, welche ihm den Beweis erleichtert.

Zu Ar. 273 a 7—21 bemerkt Simpl. die Annahme des Alex., dass Ar. den Beweis von der Unmöglichkeit, über den Mittelpunkt, welchen die Erde im Himmelsraum bildet, hinaus nach abwärts sich zu bewegen, aus der allgemeinen Wahrnehmung hergenommen habe. Dagegen hebt Simpl. 217, 11—13 hervor, dass hierzu ohnehin die Voraussetzung bestehe, dass die Bewegung nach dem Mittelpunkte hin so geschehe, dass die betreffende Bewegungslinie mit der Radiallinie (πρὸς ὀρθάς) zusammenfalle.

Alex. hat, wie Simpl. 236, 26 ff. auseinandersetzt, den Schluss des Ar. 275 b 6—8 in der 2. Figur gestaltet. Simpl. weist darauf hin, dass man durch Hinzufügung einer 3. Prämisse den Schluss aus den ersten beiden nicht verändere. So sei hier die 1. Prämisse: Jeder räumliche Körper ist wahrnehmbar, die 2.: kein wahrnehmbarer Körper ist unendlich, was die 1. Figur ergäbe (Simpl. 236, 30—33, wo es heisst, dass man die 1. vorzuziehen habe, wenn beide möglich sind), und nun käme nach Stoischer Art (237, 1) noch hinzu „kein ausserhimmlischer Körper", was den Schluss nicht verändere.

Ar. 275 b 15—18 ist nach Alex. bei Simpl. 239, 25—28 auch von der Kreislinie zu verstehen. Simpl. meint jedoch 239, 28—33, dass zu dieser Annahme nicht mehr die Thatsache stimmen würde, dass man es mit einer Bewegung κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν zu thun habe, welche nur in dem Bereiche der auf geradliniger Bewegung beruhenden schweren und leichten Körper vorkomme. Uebrigens halte ich dafür, dass im Unendlichen geradlinige oder kreisförmige Bewegung dasselbe besagt.

Der von Ar. 275 b 25—29 geführte Beweis wird von Alex. als ein blosses ενδοξον angesehen (Simpl. 241, 31), da Ar. in Physik (B 1) die Voraussetzung mache, dass die Bewegung in der Natur durch ein äusseres Princip erfolge. Mit Recht verweist aber Simpl. 242, 3—11 darauf, dass die von Ar. vorausgesetzte Annahme da-

für, dass das Ding oder die Welt sich selbst bewege, nur eine Hilfsannahme sei.

Der Schlussbeweis des Ar. über die Unmöglichkeit von der Annahme eines σῶμα ἄπειρον (276 a 12—17) erscheint dem Alex. bei Simpl. 243, 30—244, 8 als identisch mit dem 1. Beweise 275 a 32—276 a 6. Da nämlich in diesem letzteren gesagt ist, dass die Materie überall die nämliche sein müsste, wenn man die Theorie der Atomistiker annähme, so habe Ar. in dem letzten Beweise sich die Aufgabe gesetzt, darzuthun, dass die Materie eben nicht überall die nämliche sei. Dagegen wendet Simpl. 244,8—33 ein, dass Ar. in solchem Falle nicht ἔτι zur Einleitung (276 a 12) gewählt hätte; ferner bemerkt Simpl. (244, 9—15), dass dieser 4. Beweis (Simpl. 243, 30) sich genau an den vorhergehenden anschliesse, in welchem gesagt ist, dass durch die Unendlichkeit jede Bewegung unmöglich gemacht wäre, weil die naturgemässe und naturwidrige Einrichtung derselben, zwischen welchen ein beständiger Wechsel bestehe, unmöglich erscheine. Der Unterschied zwischen dem 3. und 4. Beweise sei bloss darin gelegen, dass dort die Voraussetzung von bestimmten Oertlichkeiten für die Annahme der naturgemässen und naturwidrigen Bewegung stattfinde (244, 15f.), während hier bloss gesagt sei, dass die eine Bewegung so, die andere anders sei (244, 16f.). Zudem sei die Wendung bei Ar. 276 a 12 εἰ (sic!) οὖ παρὰ φύσιν τι μένει derart, dass sie nicht auf den 1. Beweis, sondern auf den Nachsatz 276 a 30f. uns hinlenkt, welcher nur noch näher bestimmt wird durch den gleichsam von neuem Standpunkt die Sache darlegenden Folgerungssatz 276 a 15, während sonst, wenn Ar. sich auf seinen 1. Beweis hätte beziehen wollen, von ihm gesagt worden wäre, unter direkter Vereinigung jener Folgerung mit der anfänglichen Voraussetzung: Wenn das eine naturgemässe, das andere naturwidrige Bewegung hat, so kann nicht jedes entweder Schwere oder Leichtigkeit haben. Die Hauptsache sei also in unserem 4. Beweise die Thatsache, dass man nicht naturgemässe und naturwidrige Bewegung zugleich innerhalb des unendlichen Körpers zu entdecken vermag, während im 1. Beweise die Unmöglichkeit des Schwer- oder Leichtseins dieses Körpers dargethan sei.

Man wird dem Simpl. im allgemeinen Recht geben müssen, ohne dass zu verkennen ist, wie innig diese Argumente mit einander verbunden erscheinen.

Alex. hebt bei Simpl. 245, 7—17 (in 245, 17 gehören hinter εἶναι die Schlussanführungszeichen) hervor, dass Ar. bei der Annahme der Atomistiker die Schwierigkeit findet, dass unter Voraussetzung der vollständigen Erfüllung mit Atomen keine Möglichkeit wäre, die Bewegung derselben zu erklären, weil es dann an leerem Raume fehlte. Dagegen macht Simpl. geltend (—246, 4), dass Ar. nur den Fall hervorheben wollte, in welchem die Wirksamkeit einer und derselben Materie, z. B. der Erde oder des Feuers, auf verschiedene Träger ein und desselben Stoffes vertheilt sei. Man wird aber die Wahrheit meiner Ansicht nach in der Mitte zu suchen haben, weil Ar. nur zeigt, dass, wenn die Stoffträger vertheilt sind, und wenn alles einen einzigen Stoff hätte, auch nur eine einzige Eigenschaft vorhanden wäre, nämlich Schwere oder Leichtigkeit; es ist also weder von vollständiger Erfüllung durch Atome, wie Alex., noch bloss von der Vertheilung des Stoffes an verschiedene Träger, wie Simpl. will, die Rede.

Ar. will 276 a 18—26 zeigen, dass es ausser dem gegebenen Himmel, der als unendlich angenommen werden soll, nicht noch andere unendliche Himmel gebe, aber auch dass sich nicht noch andere endliche Himmel finden. So Simpl. 246, 7—28. Die Ansicht Alex.'s, dass die Worte bei Ar. 276 a 21 f. von dem unendlichen Himmel gebraucht sind, weist Simpl. 246, 28ff. zurück, indem er meint, dieselben seien nur zu dem Zwecke gesagt, dass die Rede ausgefüllt werde, da es ja eben nicht viele Unendliche gebe (247, 4 f.). Und weil Alex. 246, 31 sich des Ausdruckes bedient, dass kein Körper von jenen, aus welchen diese Welt besteht, ausserhalb derselben sich befindet, so will Simpl. dem Alex. damit einen Widerspruch nachweisen (247, 8 f.), welcher darin bestehen soll, dass man nach Ar. nur die Zahl der Himmel bestimmen, aber nicht eine Theilung der Welt vornehmen soll.

Rücksichtlich der Annahme des Alex. 248, 12 f., dass man nicht bloss Eine natürliche Bewegung einer anderen, ebenfalls Einen unnatürlichen Bewegung entgegensetzen könne, bemerkt

Simpl. 248, 13 ff., dass es zwar richtig sei, dass die Seiten dieser Bewegungen einander nicht diametral entgegengesetzt sein müssen, da auch mittlere, theilweise nach auf-, theilweise nach abwärts und dgl. gerichtete vorhanden seien, aber die Hauptbewegungen und deren Seiten seien entgegengesetzt. Denn man müsse zwischen dem Gegensatze κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν und κατὰ φύσιν — παρὰ τὸ κατὰ φύσιν ὑπάρχον unterscheiden (248, 31—33).

Die Darstellung des Sinnes, welcher in den Aristotelischen Worten 276 a 26—30 steckt, ist nach Simpl. 249, 20 ff. von Alex. 249, 1—15 nicht richtig getroffen. Darnach habe Alex. nur gesagt, dass, wenn der Himmel nur dem Einen Gesetze folge, wonach auf der Einen Seite eine Bewegung naturgemäss, auf der anderen dagegen naturwidrig sei, dann auch nur Eine Bewegung angenommen werden könnte, also dass, weil die Eine Bewegung auf Einen Himmel deute, auch nicht mehr als Eine Bewegung vorausgesetzt werden dürfe. Wenn aber im Folgenden (249, 44 ff.) Simpl. meint, dass Alex. darin gefehlt habe, dass Ar. ein Absurdum nachweisen wollte, dann widerspricht er sich selbst, weil Simpl. selbst annimmt, dass Ar. das Absurdum von den 2 naturgemässen und von den 2 naturwidrigen Bewegungen voraussetzt, Bewegungen, welche aber nur stillschweigend von Ar. zugrundegelegt, während sie im folgenden Beweise genauer dargelegt seien.

Der 276 a 30 beginnende Beweis wird von Alex. als Anhängsel zum vorigen betrachtet. Simpl. erwidert hierauf (250, 16 ff.), dass man, abgesehen von der einleitenden Partikel ἔτι, dem Sinne der Beweisführung entnehmen könne, dass wir es in unserem Punkte mit etwas Anderem als im Vorhergehenden zu thun haben. Denn es sei nunmehr davon die Rede, dass die Erde sich aufwärts und das Feuer abwärts bewegen müsste, wenn es mehrere Himmel gäbe. — In der nun folgenden Untersuchung macht Simpl. einen Unterschied zwischen ὁμοειδές, welches von ihm für gleichbedeutend mit συνώνυμον gebraucht wird (vgl. 250, 31—251, 3), und zwischen ὁμώνυμον, eine Erklärung, welche sich aus Ar. 276 b 2—5. 30 ff. rechtfertigen lässt. Vgl. 253, 25 ff. Weniger bin ich für die Ansicht des Simpl. 251, 23—29, welche er dem Alex. entgegenhält, dass 276 b 8 f. das πεπερασμέναι von der Zahl, aber nicht

wie Alex. will der wirklichen Begrenzung nach (τῷ ἑκάστην πέρας τι ἔχειν καὶ μὴ ἐπ' ἄπειρον γίνεσθαι) genommen werden müsse. Denn der Beweis des Simpl., dass die negierte Unendlichkeit hier nichts zu sagen habe, sowie dass dieselbe bei der Kreisbewegung keine Geltung besitze, scheint mir deshalb hinfällig, weil es sich in unserem Falle ja darum handelt, von den auf gerader Linie vor sich gehenden, also endlichen Bewegungen der Elemente eine Ansicht zu gewinnen.

Im Folgenden meint Simpl. (252, 25. 253, 1 ff.), dass Alex. den Ausdruck 276 b 15 ἐν τῷ οἰκείῳ κόσμῳ nicht richtig aufgefasst habe, insofern derselbe nicht von dem einzigen Standpunkte des auf der einen Seite der Erde befindlichen Bewohners derselben gilt, sondern auch von der anderen, da sonst die Antipoden auf dem Kopfe gehen müssten. Nun sagt aber Alex. 252, 11 ff. ganz das Nämliche, wie Ar., nur dass ihm die Weltbegrenzung nicht im Sinne des Simpl. (253, 5 f.) klar geworden ist, was auch nicht wunder nehmen darf, weil nach Simpl. offenbar die Platonische ideale Gottheit diese Begrenzung bildet, was allerdings verhindert, dass Alex. einen festen (?) Stützpunkt für seinen οἰκεῖος κόσμος gewinnt.

Die tendenziöse Darstellung des Simpl. leuchtet auch aus 256, 2 ff. hervor, wo es heisst, dass sich aus Ar. schliessen lässt, dass unter Voraussetzung der nicht naturgemässen Bewegung sämmtlicher Elemente eine Anzahl von verschiedenen Welten angenommen werden müsste, worauf Simpl. erwidert, nicht Welten (κόσμος), sondern ungeordnete Welten (ἀκοσμίας) entstünden.

Etwas Aehnliches werden wir uns in der folgenden Polemik zu denken haben, in welcher Simpl. 258, 2—12 gegen die Ansicht Alex.'s (257, 28 ff.) zufelde zieht, dass erst durch das Vorhandensein von physischen Körpern ihre Bewegungsart bestimmt erscheine, während Simpl. der Ansicht huldigt, dass man vor allem die räumliche Anordnung und dann erst die körperliche Erfüllung aufzustellen habe, weil diese von jener abhänge, aber nicht umgekehrt. Während Ar. Körperlichkeit und Räumlichkeit so ziemlich promiscue gebraucht, worin Alex. ihn noch durch die Protegierung der ersteren vor der letzteren übertrifft, finden wir bei dem Neu-

platoniker Simpl. natürlich die Annahme von der Apriorität der mathematischen Räumlichkeit.

Alex. meint bei Simpl. 259, 3—17, es sei ein circulus vitiosus vorauszusetzen, dass mehrere Welten existiren; denn das wäre eben das zu Beweisende. Doch, meint Simpl. 259, 22—25, dass nicht dies die Beweisthese gewesen sei, sondern dass die einzelnen Elemente, das Schwere und das Leichte in demjenigen κόσμος, wo es sich gerade befinde, nach eigenen Gesetzen sich bewegen. — Auch hier liesse sich sagen, dass in Wahrheit Ar. allerdings nachweisen wollte, dass es unmöglich sei, dass mehrere Welten angenommen werden, aber er hat damit, dass er einen ähnlichen Satz zur Grundlage seines Beweises nahm, nur andeuten wollen, dass eben die von Simpl. gegenüber Alex. hervorgehobene Eigenschaft der Elemente es sei, durch welche die These bestätiget werde.

Eine interessante Frage wirft aber Alex. 259, 30—260, 18 auf. Daselbst heisst es, dass man darauf Rücksicht zu nehmen habe, wie die himmlischen Elemente in den lebenden Wesen wohl vorhanden seien, ohne dass sie jedoch sich mit den Elementen des κόσμος vereinigen, weil sie von der Seele des lebenden Wesens beherrscht werden. Dies sei sogar dann der Fall, wenn sich einer der Theile des animalischen Organismus von dem letzteren abtrenne. Denn auch unter dieser Voraussetzung bleiben die Elemente da, wo sie sich (in dem Organismus) zusammengefunden haben. — Offenbar hängt diese Lehre innig mit derjenigen von der Weltseele zusammen, weshalb sie von Simpl. mit besonderer Vorliebe behandelt wird.

XI.

Ueber Anaximanders Kosmos.

Von

H. Diels.

Für die Frage nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der griechischen astronomischen Wissenschaft vom Orient, als sie im 6. Jahrh. sich aus dem Nebel phantastischer Kosmologien abzuscheiden und selbständig zu entwickeln begann, kommt hauptsächlich Anaximander in Betracht. Denn von Thales gab es nur wenige und wenig zuverlässige Kunde. Erst Anaximanders Schrift, vermutlich das erste Prosabuch Griechenlands, gab Aristoteles und Theophrast die Möglichkeit, Authentisches zu berichten. Da nach Theophrast sich wahrscheinlich Niemand die Mühe genommen hat, die noch halb poetisch gefassten Formeln des Milesiers selbst zu entziffern, so sind die Excerpte aus den Φυσικῶν δόξαι neben Aristoteles die einzige Quelle. Danach ist das kosmische System Anaximanders in Kürze folgendes.

Die Sonne erhebt sich nicht, wie die kindliche Anschauung bisher angenommen hatte, morgens aus dem Meere, um abends wieder darin zu versinken, sondern sie beschreibt eine vollständige Kreisbahn, deren eine Hälfte uns freilich unsichtbar bleibt. Erzeugt wird diese constante Kreisbewegung (ἀίδιος κίνησις) durch ein grosses rotirendes Rad[1]) oder vielmehr einen Radkranz, der

[1]) Diese Vorstellung ist wol altarisch. Das Sonnenrad kehrt bei den Kelten, Germanen und Indern wieder. S. Oldenburg, Rel. d. Veda 88.

aus krystallisirter, durchsichtiger Luft oder Duft (ἀήρ) gebildet ist. An der inneren Seite des Radkranzes bricht wie eine Speiche die Sonnenflamme hervor. Es ist dies die durch ein Loch des Rades wie durch das Mundstück eines Blasebalges (πρηστήρ) hinausgetriebene Feuerluft, die sich beim Austritt entzündet. Unterhalten wird diese Feuerluft durch die vom Meere aufsteigenden Schwaden. Verstopft sich das Loch, so entsteht eine Sonnenfinsternis. Aehnlich ist die Bahn des Mondes und der übrigen Gestirne zu denken. Auch die Phasen des Mondes erklären sich durch ganze oder teilweise Verstopfung der Radöffnung.

Nach unsern etwas kurzen Berichten ist die Stellung dieser Kränze so eingerichtet, dass die Sonne den grössten Kreis beschreibt, also im Zenith am höchsten unter allen Gestirnen steht, dann der Mond, und in einem dritten Kreis (wir wissen leider nichts genaueres) Fixsterne und Planeten angeordnet sind[2]). Es kann wol keinem Zweifel unterliegen, dass die Helligkeit des Feuers zu dieser Rangordnung die Veranlassung gab. Denn ursprünglich umgab die Erde eine zusammenhängende Waberlohe, welche alles umfasste wie die Rinde den Baum, nach seinem eigenen Ausdrucke. Dann zerriss diese Rinde und das Feuer ward in die einzelnen Ringe eingeschlossen. So ist es begreiflich, dass der dem ursprünglichen umschliessenden Firmamente am nächsten stehende Himmelskörper am meisten seine ursprüngliche Feuernatur bewahrt hat, also am hellsten erscheint, und ähnliche Erwägungen finden sich auch bei Späteren z. B. Parmenides wieder. Die geistreiche Hypothese von Gomperz, die Anordnung der Gestirne aus der Fliehkraft zu erklären[3]), kann ich mir nicht zu

---

[2]) Wenn Aëtius II, 15,5 in dem C. περὶ τῆς τῶν ἀστέρων φορᾶς καὶ κινήσεως genau spricht: Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε φέρεσθαι, dürfte man annehmen, dass die Fixsterne nicht jeder einzelne seinen Ring, sondern zusammen ihre σφαῖρα hatten, die gleichsam als unteres festes, aber durchsichtiges Gewölbe, Himmel und Erde, τάξις und ἀταξία pythagoreisch geredet, schied. Dann könnten natürlich Fixsterne und Planeten (wenn er von diesen gesprochen) nicht in einer Bahn liegen.

[3]) Gr. Denker I. 44: „Der Feuerkreis aber sollte einst geborsten sein, sicherlich durch Abschleuderungen, deren Annahme an die Laplace-Kant'sche Theorie erinnert. Das Walten der Fliehkraft konnte unser Weiser im Spiel

eigen machen, da diese Vorstellung wol auf die Theorie des 5. Jahrh., die Gestirne als ausgeschleuderte glühende Massen (μύδροι) anzusehen, passen würde, nicht aber auf die ätherischen aus Feuer und Luft gebildeten Kränze des Anaximander und Parmenides.

Man sieht in diesem System der Gestirnringe unschwer die erste[4]), wenn auch noch unvollkommene Andeutung der geocentrischen Sphärentheorie, welche die Astronomie des Altertums und Mittelalters beherrscht hat, und man ist in der Regel der Meinung, dass Anaximander zu dieser für seine Zeit grossartigen Anschauung auf Grund seiner mathematischen Studien gekommen sei. In der That, wer sich die Richtung der ionischen Schule von Thales bis Pythagoras vor Augen hält und dazu nimmt, dass Anaximander den Gnomon angewandt und die erste Erdkarte gezeichnet hat, was er nur mit speculativer Zusammenfassung der nautisch-astronomischen Einzel-Erfahrung seiner Landsleute zu Wege bringen konnte, der sieht, dass die Mathematik hierbei die Lehrmeisterin gewesen ist. Wenn man nun aber hierfür besonders die Distanzzahlen geltend macht, die er seinen Himmelsringen geliehen hatte, und begierig nach der mathematischen Erklärung dieser geheimnisvollen Arithmetik forscht, so ist man, glaube ich, auf einem Irrwege.

Gerade jene Zahlen scheinen mir vielmehr dafür zu sprechen, dass diese junge ionische Wissenschaft noch sehr stark in dem mystisch-poetischen Zauber befangen war, den sie selbst durch ihren Rationalismus zu zerstreuen versuchte.

Ich will die mannigfachen Notizen der Theophrastischen Excerpte über die Grösse des Sonnen- und Mondringes nicht im Einzelnen discutiren. Die Hauptsache ist:

---

der Kinder sowohl als in der kriegerischen Verwendung von Schleudersteinen beobachten. Hierbei musste er wahrnehmen, dass der am Ende eines Seils befindliche umhergeschleuderte Stein eine um so grössere Zugkraft ausübt, je grösser und schwerer er ist. Augenscheinlich darum nahm er an, dass die grosse Sonnenmasse am weitesten abgeschleudert worden sei, ihr zunächst sich die geringere Mondmasse, der Erde als dem Weltmittelpunkte aber am nächsten die kleinen Gestirne befinden, d. h. die Planeten sowohl als die Fixsterne“.

[4]) Plinius VII. 203 *sphaeram in ea* (astrologia), *Milesius Anaximander* (adiecit).

1) Der Sonnenring (κύκλος) ist 28 mal so gross als die Erde. Aët. II. 20,1.

2) Die Sonne selbst ist so gross wie die Erde. Ihr Ring aber, von dem sie ausströmt (d. h. die innere Krümmung des Radkranzes), ist 27 mal so gross als die Erde. Aët. II. 21,1.

3) Der Mondring ist 19 mal so gross als die Erde. Aët. II, 25, 1.

4) Das n. 2 entsprechende Capitel über die Grösse des Mondes enthält nichts über Anaximander.

5) Der Sonnenring ist 27 mal so gross als der Mond. Hippolytus (c. 6. 560,4).

Was zunächst den letzten Zeugen angeht, der eine recht gute Epitome benutzt hat, so kann sein nur in jungen Handschriften erhaltener Text, der ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τῆς σελήνης gibt, nicht gegen Aëtius aufkommen, der in zwei verschiedenen Capiteln und beidemale durch zwei bis drei Zeugen (Plutarch, Theodoret, Stobaeus) die Lesart τῆς γῆς verbürgt. So scheidet also n. 5 aus. Die sonderbare Abweichung aber, die zwischen n. 1 und 2 in der Zahl vorliegt, ist doch wohl mit Recht so erklärt worden, dass Anaximander die Zahl 28 angab, wo er die äussere Peripherie des Sonnenkranzes meinte, 27 dagegen, wo es sich um den eigentlichen Ort der Sonne, das Feuerloch handelt, aus dem sie wie aus dem Schwalche herausgeblasen wird. Ergänzen wir nun danach die entsprechende zufällig in der Ueberlieferung ausgefallene Notiz über den Mond (n. 4 oben), so wird der innere Radkranz 18 mal so gross sein als die Erde. Man hat also unter diesen Zahlen die lichte Weite dieser Reifen zu verstehen. In anderen Worten, der Durchmesser des inneren Sonnenreifes ist gleich 27 Erddurchmessern, der des Mondes gleich 18 Erddurchmessern. Ergänzen wir nach diesem Verhältnis die dritte der Erde zunächst stehende Sphäre, die der Fixsterne (und Planeten?), so ergibt sich ein harmonischer Abstand von 9 Erddurchmessern[5]). Wenn nun der

---

[5]) Vgl. Neuhäuser, Anaximander (Bonn 1883) 396 ff. P. Tannery, Pour l'histoire de la Science Hellène (Paris 1887) S. 91. Burnet, Early Gr. Philosophy (Lond. 1892) S. 70.

Sonnenkranz aussen 28, innen 27, der Mondkranz aussen 19, innen 18 Erddurchmesser enthält, so ist die Breite dieser Ringe auf einen Erdradius zu veranschlagen. Vortrefflich stimmt nun mit diesen Proportionen, dass Anaximander die Erde, die er als eine flache Walze (wie von einer Säulentrommel) betrachtet, $^1/_3$ so hoch als breit sein lässt; s. Plut. Strom. 2 (579,12).

Wer diese Zahlen überblickt, kann unmöglich der Ansicht sein, dass das ernsthafte, durch den Augenschein nahe gelegte, oder gar durch geometrische Constructionen gewonnene Abmessungen der Gestirnentfernungen darstellen sollen. Wer daran festhält, wird wie Zeller (225) ausführt, ganz andere Maasse für den Sonnenabstand und wie mich dünkt, auch für den Mondabstand erwarten.

In Wirklichkeit ist diese ganze Zahlenspeculation nur eine dichterische Veranschaulichung, deren Elemente wir, wenn ich nicht irre, noch nachweisen können. Die voranaximandrische Kosmologie unterscheidet — das ist der wesentliche Differenzpunkt — nur oben und unten. Ueber der Erde wölbt sich der Himmel, unter der Erde der Tartaros. In der Ilias Θ Anf. droht Zeus jeden ungehorsamen Gott in den nebligen Tartaros zu werfen, der so tief unter dem Tiefsten der Erde (dem Aides) liegt, wie der Himmel über der Oberfläche. Also die Erde bildet wie natürlich den gegebenen Mittelpunkt, von dem aus die Abmessung erfolgt. Genauere Maasse gibt die Speculation des boeotischen Sängers (Theog. 722): Neun Nächte und Tage würde ein eherner Amboss brauchen, wenn er vom Himmel zur Erde fiele, und wiederum neun Nächte und Tage, wenn er von da in den Tartaros kommen wollte. Man sieht die Neunzahl steckt hier eine ungefähre Zahl ab. Die heilige Neun ist eine Verstärkung der uralten heiligen Dreizahl. Die Abmessung besagt also nicht viel mehr, als wenn die Inder drei Vischnuschritte von der Erde zum Himmel rechnen. Wenn die Dreizahl die erste runde Zahl einer urältesten Culturstufe ist, welche nur drei Quantitäten Singular, Dual und Plural zu unterscheiden pflegte und alles über 3 Hinausgehende mit derselben Zahl der Unendlichkeit belegte[6]), wie die Späteren dafür

[6]) Dies scheint Aristoteles bei seiner Erklärung der heiligen Dreizahl de caelo A 1. 268ª16 vorgeschwebt zu haben.

das Hundert, das Tausend, die Myriade erfanden, so begreift sich der uralte und weitverbreitete Cultus der Dreizahl und ihrer Vielfachen, der Neun und der 27.

Dieser Cult findet sich am ausgeprägtesten bei den Ariern und zwar ohne Ausnahme allen, von den Kelten bis zu den Indern, mit Vorliebe überall an den Totencult, dann überhaupt an chthonisch-agrarische Ceremonien angeknüpft.

Von den Ariern haben die Finnen und Tataren diesen Cult übernommen und mit besonderer Energie ausgebildet, ebenso die Etrusker, nicht aber die Semiten, die mit der 6 und 7 Zahl ähnliche Gedanken verbanden[7]). Ob die Aegyptischen Enneaden[8]) selbständig sind oder mit der arischen Cultur zusammenhängen, weiss ich nicht zu sagen. Der ganze Gegenstand ist weder dem Materiale noch der wissenschaftlichen Bearbeitung nach bisher annähernd erschöpfend dargestellt und bedarf dringend einer zusammenfassenden cultur- und religionsgeschichtlichen Würdigung.

Wie eng nun aber religiöse Anschauung und Ceremonie mit der Kosmologie zusammenhängt, was man in der Regel bei der kosmologischen Litteratur der Hellenen zu leicht vergisst, weil diese dem homerischen Epos entsprechend das eigentlich Religiöse zu verwischen pflegt, das zeigt noch in greller Deutlichkeit das finnische Epos Kalewala, das noch jetzt die Nähte deutlich aufzeigt, mit denen die uralten Zaubersprüche und kosmologischen Speculationen mit heroischer Action verbunden sind, das zeigt vor allem das Schamanentum, das ursprünglich bei allen östlichen Zweigen der ural-altaischen Völkerfamilie verbreitet war, jetzt aber nur noch bei den Tungusen blüht[9]). Das religiöse Drama, das der Schamane d. h. der durch Geburt der Zaubererkaste angehörige Beschwörer aufführt, hat zwei verschiedene Zielpunkte. Entweder führt die Exstase den Schamanen in den Himmel oder zur Hölle.

[7]) Ueber die 3 und 9 vgl. meine *Sibyll. Blätter* S. 41. Rohde, *Psyche* 213. Spiegel, *Er. Altert.* II. 191. Kaegi, Neunzahl bei d. Ostariern *Philol. Abh. H. Schweizer-Sidler gew.* Zür. 1891. Leist, *Altar. Jus g.* S. 270. Finnen: Castran *Finnische Myth.* 147 u. öfters. Etrusker z. b. Plin. 2, 182. S. Wölfflin, *Archiv f. l. Lexic.* IX 333. Usener zu Theodosios S. 135.

[8]) Vgl. Maspero *Revue des Religions* XVIII. 253 u. XIX.

[9]) Radloff, *Aus Sibirien* II, 3 ff.

Die verschiedenen Stadien dieser Himmels- und Höllenfahrt sind in jenen dramatisch vorgeführten Visionen mit grosser Anschaulichkeit entwickelt und so erfahren wir, dass über der Erde in 17 Schichten das Reich des Lichtes sich ausdehnt, während unter der Erde in neun Schichten das Reich der Finsternis sich dehnt, wo Erlik der Urmensch als verstossener Titane haust.

Die Aufgabe des Schamanen besteht nun darin, in seiner Himmelfahrt eine Schicht nach der andern zu durchbrechen und so möglichst hoch vorzudringen, um von dort die Wahrheit, die Orakel zu holen, um derentwillen der Dienst des Zauberers begehrt wird. Ebenso bei der Höllenfahrt, welche den Zweck hat, die noch im Hause irrende Seele eines Verstorbenen in der Unterwelt richtig abzuliefern. Bei der strengen Anwendung der heiligen Neun im Schamanenritus ist es klar, dass der Kosmos von oben nach unten in 3×9 Schichten geteilt wird. Die Erde wird noch der oberen Schicht zugerechnet und bildet die erste Etappe des Lichtreiches, dann folgen zu immer höherem Lichte steigend 17 Himmelsschichten[10]. Auf der höchsten thront der allergütigste Himmelsgott Kaira Kan. Unter der Erde beginnt der Tartarus in neun Schichten[11].

Es ist unmöglich, die grosse Aehnlichkeit dieser kosmologischen Anschauung mit der Anaximanders zu verkennen und doch wird es Niemand einfallen wollen, uralte Beziehungen zwischen den Zauberern am Altai und dem Physiker in Milet zu ersinnen. Die kritiklose Ableitung occidentalischer Weisheit aus dem Orient, die seit Creuzer immer und immer wieder auftaucht, wird durch die sich ausbreitende Methode der vergleichenden Religionswissenschaft von selbst immer seltener werden, je mehr man in die Genesis der Ideen eindringt und in die Urgedanken der Menschheit sich psychologisch vertieft. Niemand wird die Völker, welche der absurden

---

[10]) Aus dieser Verwendung ist dann erst die typische Geltung der 17 (17 Chane) abgeleitet.

[11]) Wenn daneben auch 7 Schichten vorkommen, so ist semitischer Einfluss klar, da sowohl der Islam als das Christentum in neuerer Zeit oberflächlich eingewirkt haben. Schon in der babylonisch-assyrischen Höllenfahrt der Ištar kommen die 7 Stationen der Unterwelt vor.

Sitte der Couvade huldigen, in eine historische Verbindung bringen wollen, Niemand wird das Nirwana des Buddha aus dem gleichzeitigen Pessimismus der Orphiker herleiten, Niemand wird umgekehrt den Heraklitischen Logos auf das Tao des etwa 100 Jahre früher lebenden Laotse, das allerdings die allergrösste Aehnlichkeit zeigt, beziehen oder diesen wiederum aus dem Brahmanentum ableiten wollen. Da die menschliche Seele überall gleich ist und überall ähnliche Culturentwickelungen eintreten müssen, so ist das Zusammentreffen ähnlicher oder identischer Ideen das normale. Historische Beziehungen dürfen daher nur da vermutet werden, wo sie auch sonst im Zusammenhange nachweisbar sind.

In unserem Falle hat es gar nichts verwunderliches, dass in dem Jahrhundert der Mystik, das ein visionäres Schamanentum auch bei den Hellenen zu vorher und nachher nie wieder erlebter Blüthe gebracht hat, ähnliche kosmologische Phantasien in Anknüpfung an die hesiodischen Rudimente ausgebildet worden sind. Als dann Anaximander aus wissenschaftlichen Gründen seinen rotirenden Kosmos aufgestellt hatte, verband sich ihm die poetische Schichtung der kosmologischen Volksvorstellung zu einer Himmelskarte[12]), die genau so aus Wahrheit und Dichtung zusammengesetzt ist wie seine Erdkarte, die der alles umkreisende Okeanos einschloss, deren Mittelpunkt der heilige Nabel in Delphoi bildete[13]).

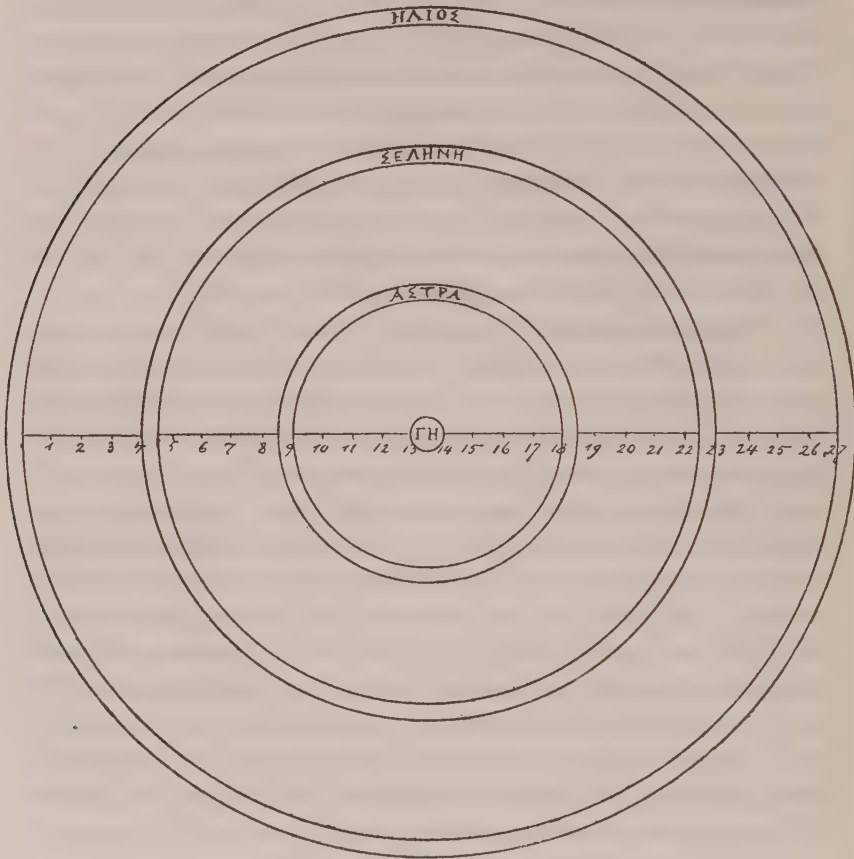
Was Simplicius vom Stil des Anaximander sagt mit Rücksicht auf die orphische Lehre von der Strafe, die der Einzelne für sein egoistisches Heraustreten aus der Gesammtheit zu zahlen habe, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, das gilt von der gesammten Speculation dieser Zeit. Das Ἄπειρον selbst ist ein urpoetischer Gedanke, wie ihn der jugendliche Schiller in seiner Weltenfahrt („Die Grösse der Welt“) ähnlich geträumt hat. Dilthey sagt (in seiner Einl. in die Geistesw. 184) von diesem Hineinragen der mythischen Vorstellungen in die Principien der alten Physiker, sie enthielten gleichsam die Fussspuren der Götter in ihrem Wirken. Das bezieht sich aber nicht blos auf die Götter-

---

[12]) S. die Skizze auf der beigefügten Tafel.

[13]) Agathem. I 2 (G. M. II. 471,10). Berger, *Gesch. d. n. Erdk.* I 85.

kraft, welche Thales und seine Nachfolger dem Ur-Wasser und den anderen Principien geliehen haben, es bezieht sich nicht blos



auf das Erbteil überkommener Anschauung, welche die ionische Historie mit dem ionischen Epos gemein hat, sondern noch mehr auf die damals ganz moderne mystische Sphäre, an der die Religion wie die Wissenschaft des 6. Jahrh. gleichmässig gesogen hat.

Eines hat diese religiös-poetische Mystik der Hellenen vor den oft zum Verwechseln ähnlichen Gestaltungen der anderen Nationen voraus, das Moment der Schönheit. Der Begriff κόσμος selbst entspringt einer ästhetischen Anschauung. Wer die Himmels-

karte des Anaximander betrachtet, wird an Schillers Worte erinnert, mit denen er das Erwachen der hellenischen Wissenschaft in den Künstlern feiert (284ff.):

In selbstgefälliger, jugendlicher Freude
Leiht er den Sphären seine Harmonie,
Und preiset er das Weltgebäude,
So prangt es durch die Symmetrie.

In der That hat die poetische Abmessung der Anaximandrischen Sphären vielleicht mehr wert als die bewundernswürdigen exacteren Berechnungen des Aristarch von Samos. Dem Dichter-Philosophen ist aufgegangen, was den wissenschaftlichen Astronomen des Altertums verborgen blieb, dass der Kosmos durch ein Gesetz zusammengehalten wird, das sich in symmetrischen Zahlen-Verhältnissen anschaulich darstellt. An die somnia Pythagorea hat Copernicus bewusst angeknüpft und Anaximander steht dem Kosmos Keppler's näher als Hipparch und Ptolemaios. Die hellenische Wissenschaft hat eben meines Erachtens darum so ausnahmsweise viel geleistet, weil sie auch der Phantasie in der Wissenschaft ihr Recht gab:

Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

XII.

Gassend oder Gassendi?

Von

C. Güttler in München.

Gelegentlich einer Recension in No. 6 der „Literarischen Rundschau“ (1896) macht Prof. Clemens Bäumker in Breslau folgende Anmerkung: „Der Herausgeber hätte die Unform Gassendi nicht stehen lassen sollen. Derjenige, welcher dem Canonikus von Digne, Pierre Gassend, zuerst die italienisch klingende Namensform gab, hat dies gewiss gethan, weil er den Genitiv von Gassendus für den Namen selbst gehalten hat, und solchen Unverstand sollte man nicht weiter fortpflanzen.“

Dass sich die Sache nicht so verhält, wäre aus der Biogr. Univ. XV. p. 624 zu ersehen gewesen, wo der Verfasser des Artikels Gassendi angiebt, die Familie habe sich auch der Schreibweise Gassendy bedient. Dieselbe Orthographie wechselnd mit Gassendi, wendet Cousin in seiner Uebersetzung von Descartes' Werken an. Die Benennung „Gassendi“ ist nichts Anderes als die modernisirte Schreibart des altfranzösischen „Gassendy“. Wäre die Annahme Bäumkers und Anderer richtig, so dürfte sich der Name Gassendi nicht vor der ersten Publikation der „Gassendi Opera. Lugd. 1658“ finden, während er nachweisbar schon zu Lebzeiten des Philosophen in Gebrauch war.

Die Frage der Rechtschreibung ist nicht neu. Schon 1839/40 hat ihr Honorat in den Annales des Basses-Alpes tom. II p. 33 eine Untersuchung gewidmet (Documents historiques sur Pierre

Gassend dit Gassendy ou Gassendi, origine des noms français terminés eu, y, ou i); er gelangt zu dem Resultate, dass Gassendi selbst nicht mit y unterzeichnet habe, dass aber Andere diese Endung beifügten, „parceque selon l'usage, on croyait le nom de Gassendy plus honorable, que celui de „Gassend“ (p. 40).

Ein zweiter Artikel derselben Zeitschrift (p. 72) verzeichnet die „Généalogie de Gassendy“. Wir erfahren daraus, dass Antoine Gassend und Françoise Fabry (auch Fabri, aus der Gegend von Colmar) sieben Kinder zeugten, von denen vier im jugendlichen Alter starben; drei: Pierre der Philosoph, Catherine und Jean erreichten höhere Altersstufen. Jean studirte gleich dem älteren Bruder zu Avignon Theologie, starb 1630 und brachte es als Subdiakon bis zum Doktor der Theologie, auch wird seine Kenntniss im Beobachten gerühmt. Catherine heirathete einen Landmann aus der Umgegend, Jean Boudoul; ihrer Ehe entsprossten fünf Kinder, von denen die Tochter Lucrèce Boudoul sich im Alter von 13 oder 14 Jahren mit dem 18jährigen Pierre Gassend, dem Sohne des Kaufmanns Andreas Gassend zu Digne vermählte. Dieser zweite Pierre Gassend besuchte gleichfalls die Hochschule zu Avignon und wurde 1652 Advocat „au Barreau de la cour du Parlement“.

Man muss mit der Genealogie bekannt sein, um die Handzeichen der Gassend's auseinander zu halten. Gelegentlich eines vorübergehenden Ferienaufenthaltes in Paris schlug ich im Manuskriptenzimmer der Nationalbibliothek die Fonds français nach und fand unter No. 12270: „Lettres de Gassendi et de plusieurs membres de sa famille“ (1623—1655. fol. 22. Mémoires de La Poterie touchant la naissance, vie et mort de Mons. Gassendy, mon oncle. Papier XVIIe—XVIIIe siècle. 103 feuillets 330 sur 230 mm). Die ersten 14 Briefe, deren Inhalt hier gleichgültig ist, vom 28. December 1623 bis 12. März 1629 reichend (f. 1—21), stammen von Jean Gassend; 9 sind aus Courbons und Avignon an den Dr. der Theologie und Canonikus zu Digne, 5 an Boudoul gerichtet. Der jüngere Gassend zeichnet entweder: Gassend mit eckig verzogenem Endschnörkel, oder ohne jedes Anhängsel, zuweilen mit drei s; die Adressen an den Bruder lauten übereinstimmend: „A Mr. Mr. Gassend, docteur et chanoine“. Es folgen fol. 22 die für

die Lebensgeschichte äusserst wichtigen Memoiren von Gassendi's Privatsekretair Antoine de La Poterie. Der Copist ist der Advokat Pierre Gassend, welcher das Aktenstück mit „Gassendy, mon oncle“ überschrieben hat. Diese Memoiren sind von Tamizey de Larroque in der Revue des questions historiques tom. XXI, 1877. p. 103, veröffentlicht worden. Am 27. April 1650 schreibt der Neffe Pierre Gassend aus Lyon an: „Mons. Mons. Gassend, presvost en l'église cathédrale de Digne“, der sich zur Kräftigung der Gesundheit in Toulon aufhält. Dieser wie die beiden folgenden Briefe vom 15. December 1652 und 4. Januar 1652 sind „P. Gassend“ unterzeichnet und ebenso an „Gassend“ adressirt. Am 23. April desselben Jahres zeichnet jedoch derselbe Neffe anstatt Gassend „Gassendy“, während auf der Adresse die Form „Gassend“ beibehalten wird (f. 42). Umgekehrt trägt der Brief vom 24. September 1653 (fol. 60) die Aufschrift: „A Monsieur Gassendy chez Mr. B. Monmor (auch Montmort) conseil du Roy, à Paris“, während „Gassend“ die Unterschrift bildet. Die gleichen Adressen „Gassendy“ weisen die nächsten drei Briefe vom Oktober 1655 auf, die sich mit dem schwer erkrankten Oheim in Paris beschäftigen. Dasselbe Thema behandelt ein Brief von Pierre's Vater, Andreas Gassend, an seinen Vetter Gassend in Paris. Den Briefen des Neffen reiht sich fol. 70 ein äusserst liebevolles Schreiben vom 24. Oktober 1655, der verheiratheten Schwester Catherine an ihren mit dem Tode ringenden Bruder an. Unterschrift wie Adresse lauten gleichmässig Gassendy mit y.

Neben der altfranzösischen Form findet sich aber in den Papieren auch schon das modernisirte „Gassendi“. Ein mit 10 Unterschriften des Rathes von Champtersier (?) versehener Brief vom 18. April 1650 (fol. 83) trägt die Adresse: „Monsieur Gassendi, docteur de saincte théologie & presvost de l'église cathédralle de Digne à Thollon“. Fol. 98 enthält eine Zahlungsanweisung über 800 Livres an „Mrs. Luilliez Maître des comptes et conseiller au parlement de Metz“. Der Aussteller ist Pierre Gassend, der Philosoph, Luilliez quittirt den Empfang der Summe am 25. December 1652 an Monsieur Gassendi, die Hand des Neffen hat hinzugefügt: „Lettre de charge de Mrs. Gassendy“.

Ausser dem Fascikel No. 12272 besitzt die Nationalbibliothek noch eine zweite Sammlung (fr. 9536), in welcher fol. 196—294 die wissenschaftliche Correspondenz Gassendi's mit dem eng befreundeten Parlamentsrath de Peiresc niedergelegt ist. Die von Tamizey 1893 publicirten 41 Briefe[1]) sind ohne Vornamen mit Gassend und einem Endschnörkel gezeichnet, aus dem man zuweilen ein y herauslesen könnte. Der Empfänger notirt auf der Adressseite unterschiedslos: de Gassendy, oder de Gassendi, oder de Gassend. Dass in der That diese drei Namen durchaus gleichwerthig neben einander herliefen, erhellt aus der Oraison funèbre, welche Nikolaus Taxil am 14. November 1655 in der Kathedrale zu Digne seinem Vorgänger in der Probstwürde gehalten hat[2]). In dieser von Tamizey de Larroque 1882 auf's Neue edirten französischen Gedächtnissrede kehrt die Schreibweise „Gassendus", meist mit „l'illustre" verbunden, sechs mal wieder, „Gassendi" findet sich vier mal, „Gassendy" einmal, „Gassend" gar nicht. Die Seiten 53—55 der kleinen Druckschrift vereinigen alle drei Bezeichnungen: „Il dit donc, qu'ayant fait, le chemin de Paris en Dauphiné avec Monsieur Gassendi etc." — „leur dessin estoit d'aller visiter un grand et très-renommé Philosophe appelé Monsieur Gassendus, qui autre-fois etc." — „Bien que sa doctrine ait occupé ses raisonnemens sur les pensées d'Epicure, je puis dire, que Monsieur Gassendy n'a travaillé que pour corriger les erreurs d'Epicure par la sagesse de ses sentimens."

Welche Orthographie ist hiernach im deutschen gelehrten Verkehr vorzuziehen? Sicherlich jene, welche die Franzosen selbst ihrem Landsmann zuerkannt haben und die seit dem siebzehnten Jahrhunderte sich als französisches Wort eingebürgert hat: Gassendi. Wenn ältere und neuere Monographien wie jene von Bernier, Bougerel, Camburat, Guichard, de Terris, Berluc-Pérussis,

---

[1]) Tamizey de Larroque: Lettres de Peiresc à Borrilly, à Bouchard et à Gassendi, Lettres de Gassendi à Peiresc 1626—1637. Paris, Imprimerie nationale, 1893.

[2]) Oraison funèbre de Pierre Gassendi par Nicolas Taxil, prononcée dans l'église cathédrale de Digne le 14. novembre 1655, publiée avec divers documens inédits par Philippe Tamizey de Larroque. Digne, 1882.

Tamizey ausnahmslos von „Pierre Gassendi“ reden, wenn alle französischen Kataloge und Nachschlagewerke diesem Brauche folgen, wenn bei Bougerel das Bildniss von Mathey „Petrus Gassendi“ unterschrieben ist, wenn in Digne durch die Bronzestatue Gassendi's und den Boulevard Gassendi dieser Name auch monumental fixirt worden ist, so besteht für uns keine Veranlassung, hierin eine Aenderung vorzunehmen. Anerkannt muss werden, dass sich für „Gassend“ gute Gründe beibringen lassen[3]), dagegen entbehrt die Hypothese, ein schwacher Grammatikus habe der Gelehrtenwelt den Genitiv für den Nominativ aufgedrängt, und so habe sich der „Unverstand“ kurioserweise durch zwei Jahrhunderte fortgepflanzt, jeder Basis, und ist angesichts des handschriftlichen Materials fallen zu lassen.

Die Handzeichen haben folgende Formen (s. nebenstehend):

---

[3]) Der Hauptkatalog des British Museums druckt: „Gassend“.

6. 8. 1627.

27. 4. 1650.

24. 10. 1655.
Catherine Gassendy, verehelichte Boudoul.

2. 11. 1627.
Jean Gassend.

23. 4. 1652.
P. Gassend, Neffe.

Quittung.

P. Gassend, d. Philosoph.

Briefe an Peiresc.

André Gassend.

Briefadresse.
18. 4. 1650.

Quittung v. Luilliez.
25. 12. 1652.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891—1896.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Erster Artikel.
(Schluss.)

Betreffen die zahlreichen neuen Mitteilungen in dem Werke Hauréau's, von denen im Vorstehenden natürlich nur eine Skizze gegeben werden konnte, vorwiegend die innere Entwickelung der scholastischen Philosophie, so bietet das monumentale Werk Denifle's und seines Mitarbeiters E. Chatelain (dessen erster Band Archiv V 132ff. von mir angezeigt wurde):

2. Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit notisque illustravit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain. T. II, sect. 1. Ab anno MCCLXXXVI usque ad annum MCCCL. Parisiis 1891. — T. III. Ab anno MCCCL usque ad annum MCCCLXXXXIII. Parisiis 1894.

nebst seiner Ergänzung:

3. Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Concilii generalis Facultatum Parisiensium ediderunt Henricus Denifle, Aemilius Chatelain. T. I. Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno MCCCXXXIII usque ad annum MCCCCVI. Parisiis 1894.

zunächst Beiträge zur äussern Geschichte der Scholastik, die ja an

der Pariser Hochschule die lebendigste und universalste Stätte ihrer Entwicklung hatte. Nachrichten zur Biographie einer grossen Anzahl von Lehrern und Schriftstellern und zur Geschichte des Unterrichtsbetriebes werden teils in dem schier unerschöpflichen, zu einem guten Teile hier zum ersten Male publicierten urkundlichen Material, teils in den Einleitungen und in den von staunenswerter Erudition zeugenden Anmerkungen geboten, welche den Dokumenten in fast verschwenderischer, aber stets hoch willkommner Fülle beigegeben sind. Namentlich wo neben dem Chartular noch das Auctuarium zu Gebote steht, erhalten wir ein überaus lebensvolles Bild von der Entwicklung des Einzelnen, von seinem Studiengang und seiner akademischen Thätigkeit, von seinen kleinen Freuden und Leiden, wo selbst Doktorschmaus und Abschiedstrunk, Auditorienverteilung und Auditorienvertauschung nicht übergangen werden. Nicht gerade Grössen ersten Ranges zumeist, aber doch immerhin Namen, die in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters mit gutem Grunde ihre Stelle gefunden haben, begegnen uns in ziemlicher Anzahl; und von manchem unter ihnen erfahren wir nicht nur dieses oder jenes neue Faktum, sondern es werden auch verbreitete Irrtümer richtig gestellt. Duns Scotus [121]) eröffnet den Reigen. Vor allem treten die Vertreter des Nominalismus in den Vordergrund. So Durandus de S. Porciano [122]), Petrus Aureolus [123]), Johannes Buridan [124]), hinsichtlich dessen die durch Aventin verbreitete Fabel seiner Vertreibung aus Paris bekämpft und die [noch von Hauréau geteilte [125])] Annahme einer Thätigkeit in Wien verworfen wird [126]), Marsilius von Inghen, der berühmte Lehrer, der dann eine Zierde der neugegründeten Heidelberger Hochschule wurde [127]), Heinrich Heynbuch aus Langen-

[121]) Chartul. II. p. 117f.

[122]) Chart. II. p. 218. 424.

[123]) Chart. II. p. 225.

[124]) Chart. II. p. 621. 645. 646; öfter im Auctuar. I.

[125]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 453.

[126]) Chart. II. p. 646 not.

[127]) Reiche Nachrichten über ihn bietet das Auctuarium; anderes Chartul. III. p. 91. 166. 200. 553ff. Hinsichtlich seines Wegganges von Paris giebt auch Denifle's Publikation keine völlige Gewissheit. Chartul. II. p. 646 n. 29 nimmt Denifle an, dass Marsilius sicher 1379, wahrscheinlich sogar 1383, als Heinrich

stein[128]), bekannt als Henricus de Hassia, der später in Wien eine bedeutende Rolle spielte[129]), Albert von Ricmestorp[130]) [Albertus de Saxonia[131])], Johannes Dorp, der Erklärer des Buridan, den Prantl mit Unrecht unter den Terministen des späten XV. Jahrhunderts anführt[132]), da er vielmehr schon im Jahre 1393 seine Antrittsvorlesung als magister in artibus hielt[133]). Auch Ockam[134]) und Peter von Ailly[135]) treten in unsern Gesichtskreis; ebenso Petrus Johannis Olivi[136]), Franz Mayronis[137]) und Hieronymus von Prag[138]), der Gefährte von Hus. Die

---

von Langenstein und andere deutsche Lehrer von Paris fortzogen, noch in Paris weilte; Auct. I. p. 370, n. 6 glaubt er — was auch mir wahrscheinlicher erscheint —, dass er 1379 Paris bereits verlassen habe. — Stöckl (Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 1050) meint — nach dem Vorgange von Tennemann —, dass nur die Verwechslung mit Marsilius von Padua unsern Marsilius unter die Nominalisten (unter denen ihn auch Denifle, Chart. III. Introd. p. X aufzählt) gebracht habe. Allein diese, auch von anderen, wie De Wulf (No. 24) vertretene Ansicht, der auch ich mich früher zuneigte, übersieht, dass der Begriff der „Nominales" und „Reales" damals ein anderer war als wie im XII. und XIII. Jahrhundert. Er bezieht sich jetzt auf die Art, wie man nominalistischerseits die Logik betrieb und dieselbe durch gewisse Untersuchungen erweiterte. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, IV. S. 186 ff. hat dies mit grosser Gelehrsamkeit auseinandergesetzt. In der Logik aber folgt Marsilius von Inghen ganz den „Nominales".

[128]) Nicht aus der adlichen Familie derer von Langenstein: Chart. III. p. 134. (Vgl. schon Hartwig bei F. W. E. Roth, Zur Bibl. des Henricus Hembuche de Hassia, Centr.-Bl. f. Bibliothekswesen, Beih. II. Leipzig 1888, S. I Anm. 1 und S. 22.)

[129]) Er kam nach Wien nicht spätestens 1383, sondern frühestens 1384 und wird erst 1385 Apr. 22 in den dortigen Universitätsakten erwähnt: H. V. Sauerland, Histor. Jahrbuch XIV. (1893) S. 862.

[130]) Prantl a. a. O. S. 60 schreibt: von Riggensdorf.

[131]) Chart. III. p. 91. 93. Oft im Auctuar.

[132]) Prantl a. a. O. IV. 237.

[133]) Auct. I. p. 676. Vgl. Chart. III. Introd. p. X. n. 4.

[134]) In verbesserter Textform erhalten wir das Verbot der ockamistischen Lehre (Chart. II. p. 485 f.) von 1339 Sept. 25 und die Verwerfung mehrerer Sätze der Ockamisten von 1340 Dec. 29 (Chart. II. 505 ff.) durch die Artisten-Fakultät. Bei Stöckl, a. a. O. II. 1038 ff. scheint, nach seiner Übersetzung zu urteilen, der Sinn dieser nominalistischen Sätze nicht immer richtig erkannt zu sein.

[135]) Er erscheint nicht gerade immer im besten Lichte: Auct. I. 707 f.

[136]) Chart. II. p. 238 f.

[137]) Chart. II. p. 272 f.

[138]) Auct. I.; s. Index.

Bewegung der Brüder und Schwestern vom freien Geiste schlägt ihre Wellen[139]).

Ebenso wird neben dem, was wir aus Du Boulay, Jourdain, Thurot über Studienordnung und Unterrichtsbetrieb bereits wussten, manches weniger oder gar nicht Bekannte neu geboten. Welche Bücher vor allem benutzt wurden, zeigt eine amtliche Büchertaxe von 1304[140]), deren Vergleichung mit der von 1280[141]) ein interessantes Bild von der veränderten Zeitrichtung giebt[142]). Das Diktieren bei den Vorlesungen, welches die Artistenfakultät im Gegensatz zu den drei anderen Fakultäten eine Zeit lang eingeführt hatte, wird wieder abgeschafft, und mit strenger Strafe werden die Scholaren bedroht, die dasselbe etwa durch Scharren, Zischen oder Steinewerfen wieder erzwingen wollen[143]). — Da die Lehrer der Philosophie in jener Periode später zumeist in der theologischen Fakultät lehrten, ist es von grossem Interesse, dass Denifle uns zum erstenmale gezeigt hat, was der theologische Magister, der als bachalarius biblicus kursorisch die Bibel vorgelesen und nach dem Litteralsinn (textualiter oder biblice) erklärt, als bachalarius sententiarius über die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen hatte, nun als magister actu regens in theologia denn eigentlich zu thun hatte. Nicht der Vorsitz in Disputationen, wie man bisher glaubte, war seine Hauptaufgabe. Denifle bietet vielmehr völlig überzeugendes Material dafür[144]) — und hat dieses

---

139) Margarete genannt Porrette hatte ein Buch geschrieben, worin sie lehrt, „quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae rel remorsu potest et debet dare naturae quidquid appetit vel desiderat“. Chart. II. p. 143. (Vgl. Jundt, Hist. du panth. pop., p. 101, n. 1.)

140) Chart. II. 107 ff.

141) Chart. I. 644 ff.

142) In der Philosophie finden wir Thomas von Aquin, vieles von Albert d. Gr., Aegidius Romanus; in der Theologie Thomas, Aegidius, Exegetisches von Nicolaus von Gorham sowie Einzelnes von Richard von Middletown, Petrus de Alvernia, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. a.

143) 1355 Dec. 10. Vgl. Chart. III. p. 39 f. Auct. I. 188.

144) Vgl. die Verhandlung der Dekretistenfakultät, 1386 Mai 15—17, Chart. III. p. 425 ff., bes. p. 427: Et nous veons que en théologie les maistres lisent la Bible, et les bacheliers Sentences, et se un maistre vouloit lire Sentences, on ne li soufferoit pas. Pareillement les docteurs lisent Decret, et pour ce les appelle-on docteurs en decret, et non pas docteurs en decretales.

in einem besonderen Aufsatz[145]) auch auf andere Universitäten, Wien[146]) u. s. w., ausgedehnt — dass der theologische Magister in erster Linie Exeget war, der über biblische Bücher nicht kursorisch, sondern wissenschaftlich zu lesen hatte.

Wir werden mitten in den Kampf der Universität gegen den Ockamismus versetzt[147]) (während die Aktenstücke, in denen die Lehre des Raymundus Lullus feierlich von der Anklage der Heterodoxie freigesprochen wird[148]) von zweifelhafter Echtheit sind), sehen das Vordringen des Thomismus vor uns[149]) und lernen die Konsolidierung der Ordensdoktrinen in ihren einzelnen Akten kennen[150]). Vor allem aber bieten die verschiedenen Aufzählungen wiederrufener Errores einen Einblick auch in die innere wissenschaftliche Bewegung. Die Mehrzahl derselben tragen zwar einen rein theologischen Charakter. So die des Johannes Guyon (1348), eines gewissen Simon (1351), des Ludovicus de Padua (1362), Johannes de Calore (1363), Dionysius Foullechat (1364, 1369). Aber auch specifisch philosophische Fragen begegnen uns. So (abgesehen von den schon oben berührten Sätzen der Ockamisten) Nachklänge der Eriugenistischen und Amalrikanischen Lehre bei einem gewissen Guido (1354) — nach Denifle verschrieben für Aegidius (de Medonta) —, nach dem das In-sich-Sein der vernünftigen Creatur in dem Innesein Gottes in ihr besteht,[151]) ein

---

[145]) H. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris? Revue Thomiste II. Paris 1894, p. 149—161.

[146]) Wie lange von Pedanten so ein Kurs ausgedehnt und was alles hineingepfropft werden konnte, dafür vgl. z. B. O. Hartwig, Henricus de Langenstein dictus de Hassia, Marburg 1857, S. 85 mit Anm. 2.

[147]) S. oben S. 249 Anm. 134.

[148]) Chart. II. p. 140ff. 144. 148 aus den Jahren 1310 und 1311.

[149]) 1325 Febr. 14 nimmt Bischof Stephan von Paris die Sentenz seines Vorgängers Stephan Tempier von 1277 März 7 (Chart. I. 543ff.), soweit sie Thomas von Aquin zu treffen scheint, zurück: Chart. II. p. 280f. (Der von Denifle mitgeteilte reine Text bisher nur aus Henricus de Hervordia bekannt).

[150]) Thomismus der Dominikaner in den Generalkapiteln von 1286, 1309, 1313, 1315, 1329, 1344, 1346, 1352, 1353, 1354, 1357; Aegidius Romanus bei den Augustiner-Eremiten 1287, 1290.

[151]) Chart. III. p. 22: Nulla creatura rationalis simpliciter est in se, nisi

fatalistischer Determinismus[152]) bei Johannes de Mirecuria (Mirecourt, 1347).

Vor allem sind hier wichtig die 1346 verworfenen Sätze des Nicolaus de Ultricuria (d'Autrecourt — Dép. Meuse —, daher auch de Autricuria)[153]), die von Denifle vollständiger und korrekter mit mehreren bislang unbekannten Beigaben veröffentlicht werden und zum Teil erst jetzt ihren rechten Zusammenhang und ihr inneres Verständnis erhalten. Man kannte den Nicolaus de Ultricuria als Freund der atomistischen Lehre, der ein vergängliches Seiendes überhaupt leugnet und in dem ewigen, vollkommnen Universum, wenn die Gestirne wieder ihren alten Platz einnehmen, auch dieselben Individuen wieder auftreten lässt[154]). Ebenso kannte man ihn als Gegner einer bloss logischen und aus Büchern schöpfenden Behandlung der Natur, welcher „die ockamistische grundsätzliche Betonung der Erfahrung, bereits dahin steigert, dass er geradezu empfiehlt, den Aristoteles und den Averroes sofort bei Seite zu legen und überhaupt unter Vermeidung eines einseitigen Betriebes der blossen Logik sich lieber an die Dinge selbst zu wenden"[155]). Aber wie schon früher als Vorgänger von Giordano Bruno, Pierre Gassend, Bacon von Verulam, so lernen wir — was bisher ganz übersehen ist — den späteren Domdechanten von Metz[156]) bei Denifle auch als Vorgänger von Hume und Kant kennen; und gerade das giebt ihm seine bedeutungsvolle Stellung in der Geschichte der

---

quia deus est sibi inesse; in omni eo quod non est deus, essentialius est non-esse quam ipsum esse.

[152]) Chart. II. p. 610: Quod qualitercunque sit, deus vult efficaciter sic esse, quod voluntas divina cuiuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa (bisher nur unvollständig bekannt), und viele andere ähnliche Sätze. Mehr psychologischer Determinismus in den Sätzen 18 und 19.

[153]) Chart. II. p. 576 ff., nach dem im Vatik. Archiv befindlichen ersten Original. — Schon 1340 Nov. 21 wird er vor Benedikt XII. citiert: Chart. II. p. 505.

[154]) Vgl. z. B. Kurd Lasswitz, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Bd. I. Hamburg und Leipzig 1890, S. 256 ff. (dessen Darstellung aber nicht genügt).

[155]) Prantl a. a. O. S. IV. 2f.

[156]) Denifle, Chart. II. p. 505 Anm. 1.

Philosophie[157]). Mit seinem Gegner war er übereingekommen, dass nur solche Sätze, welche aus dem obersten Denkgesetz, dem Princip des Widerspruchs, sich zwingend ergäben, sollten zugelassen werden[158]). Dieser Analyse hielt das Kausalitätsprincip nicht stand. Aufgrund des blossen Gesetzes des Widerspruchs kann nicht evident dargethan werden, dass deshalb, weil eine Sache ist, eine andere Sache sei[159]), oder nicht sei[160]), oder dass deshalb, weil eine Sache nicht ist, eine andere Sache nicht sei oder sei[161]). Damit war der nichtanalytische Charakter des Kausalgesetzes klar ausgesprochen; und wenn die deduktiv-begriffliche Betrachtungsweise nur eine auf das Princip des Widerspruchs gestützte Gewissheit zuliess[162]), so traf jetzt alle Anschauungen, die sich ursprünglich auf einen Kausalschluss stützten, der Zweifel. Darum haben wir (vgl. Locke und Hume) von der Existenz einer von unserer Seele verschiedenen materiellen Substanz keine evidente Gewissheit[163]), ja die Existenz einer Aussenwelt überhaupt ist unter dieser Voraussetzung nicht

---

157) Peter von Ailly meint später von Nicolaus de Ultricuria, dass „multa fuerant condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa" (Prantl a. a. O. IV. 112, Anm. 470). Eine Zeit, über deren geringen Sinn für allgemein wissenschaftliche Fragen Denifle sich wiederholt mit den schärfsten Worten äussert, deren ganzes Interesse in dem öden Nominalismusstreit und bald in den Kämpfen des päpstlichen Schismas aufging, hielt sich eben nur an die einzelnen oft recht verwunderlichen Sätze und war ganz ausser Stande, die denselben zu Grunde liegenden Probleme als solche aufzugreifen und selbständig weiter zu führen. Im zwölften Jahrhundert und vor allem in der ersten Hälfte des dreizehnten wäre man anders verfahren.

158) Chart. II. p. 579 (bisher unbekannt): Quando magister Bernardus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho quarto metaphysicae, quod est: „Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse", loquendo de gradu evidentiae qui est in lumine naturali strictissimus.

159) Chart. II. p. 576: Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri, quod alia res sit (vgl. p. 580). Wem kommt da nicht Kant in den Sinn!

160) Ebd. Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter inferri quod alia res non sit.

161) A. a. O.

162) Chart. II. p. 577 oben.

163) Chart. II. p. 577: Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae.

mehr evident[164]) (vgl. Descartes, Hume und vorher Pierre d'Ailly). Mit dem Kausalitätsbegriff wird nun auch der Substanz- und der Kraft-(Vermögens-)Begriff hinfällig. Aus der Wahrnehmung von Accidenzien kann nicht auf das Vorhandensein einer Substanz[165]), aus den Akten des Denkens und Wollens nicht auf eine Denk- und Willenskraft geschlossen werden[166]). Ebensowenig kann durch das Princip des Widerspruchs die Realität von Zwecken[167]) (vgl. Kant) und Wertunterschieden[168]) in der Natur evident gemacht werden. Dass aufgrund dieser Prämissen auch die Gottesbeweise angefochten werden[169]), ist selbstverständlich. Daher zugleich auch die skeptische Stimmung des Nikolaus gegen die Naturwissenschaft überhaupt — nicht nur gegen die aus Aristoteles und Averroes geschöpfte —; von den Dingen an sich gewinnen wir durch die Phänomene fast keine Gewissheit[170]) (vgl. Locke)[171]).

Diese wenigen Bemerkungen, welche den Gegenstand natürlich in keiner Weise erschöpfen wollen, mögen genügen, um an einem Beispiel zu zeigen, was für die Geschichte auch der philosophischen Lehrmeinungen aus Denifle's wahrhaft grossartiger Publikation zu gewinnen ist, zu der nach dieser Seite hin die schon früher erschienene, leider inzwischen nicht weiter geführte bedeutsame Arbeit

---

164) Chart. II. p. 583: Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de existentia rerum reducta seu reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. — Auch dieser wichtige Satz ist durch Denifle zum ersten male veröffentlicht.

165) Chart. II. p. 578: Quod pane demonstrato non potest evidenter ostendi, quod ibi sit aliqua res quae non sit accidens.

166) Chart. II. p. 578: Quod istae consequentiae non sunt evidentes: Actus intelligendi est; ergo intellectus est. Actus volendi est; igitur voluntas est.

167) Ebd.: Quod aliquis nescit evidenter quod una res sit finis alterius.

168) Ebd.: Quod non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam.

169) Chart. II. p. 578f.

170) Chart. II. p. 580: Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi.

171) Nicht unwichtige Ergänzungen zu Denifle's (und D'Argentré's) Publikationen über Nikolaus von Autrecourt hat jüngst B. Hauréau in den Notices et Extraits des Manuscr. de la Bibl. nat. XXXIV. 2e part., Paris 1895, p. 331—341 gebracht. Darüber im dritten Artikel.

des mit ihm eng verbundenen P. Franz Ehrle über die Päpstliche Bibliothek in Avignon ein würdiges Seitenstück bildet [172]).

4. Mauri Sarti et Mauri Fattorini De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI. usque ad saeculum XIV. Iterum ediderunt Caesar Albicinius Foroliviensis et Carolus Malagola Ravennas. T. II. Bononiae 1888—1896.

Zu dem bereits Archiv V. 134 von mir angezeigten Neudruck von Sarti's und Fattorini's Geschichte berühmter Bologneser Professoren ist jetzt auch der Schlussband erschienen, welcher die Dokumente für die voraufgehende Darstellung enthält. Aufmerksam sei gemacht auf den Wiederabdruck eines interessanten Briefes von Peter de Vineis, dem Kanzler Friedrich's II., an die Magister und Scholaren von Bologna (S. 239f.). Derselbe begleitete die Uebersendung einer Anzahl von Büchern des Aristoteles und anderer Philosophen, die jüngst aus dem Griechischen und Arabischen von sprachkundigen Männern möglichst wörtlich [173]) übersetzt waren.

---

[172]) Franciscus Ehrle, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis. T. I. Romae 1890.

Ich führe wegen der Verwandtschaft des Inhalts an dieser Stelle einige andere Werke an, die für die Geschichte der Scholastik in Betracht kommen, aber doch zu weit abliegen, als dass ein Referat über dieselben hier gerechtfertigt wäre:

Hermann Masius, Die Erziehung im Mittelalter, und Otto Kaemmel, Die Universitäten im Mittelalter, in: K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit, bearbeitet in Gemeinschaft mit einer Anzahl von Gelehrten und Schulmännern. Bd. II. 1. Abt. Stuttgart 1892.

Marcel Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités Françaises depuis leur Fondation jusqu'en 1879. T. I—III. Paris 1890—1892.

H. Denifle, Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à Marcel Fournier. Avec des documents inédits. Paris 1892.

Feret, La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres. Moyen-Age. T. I—III. Paris 1894—1896. (Bd. IV steht noch aus.)

M. Perlbach, Prussia scholastica. Die Ost- und Westpreussen auf den mittelalterlichen Universitäten. Leipzig 1895.

P. Delalain, Étude sur le Libraire Parisien du XIIIe au XVe siècle. Paris 1891.

Erst bei der Korrektur dieses Berichts liegt mir vor:

G. Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten. 2. Bd.: Entstehung und Entwicklung der deutschen Universitäten bis zum Ausgang des Mittelalters. Stuttgart 1896.

[173]) verborum fideliter servata virginitate.

Ich füge einige Gesamtbearbeitungen der Geschichte der Philosophie an, in denen auch das Mittelalter mehr oder weniger ausführlich zur Darstellung gekommen ist:

5. Zeph. Gonzalez, Histoire de la philosophie. Trad. de l'espagnol, avec autorisation de l'auteur, et accompagnée de notes par G. de Pascal. T. I—IV. Paris 1890—91.

6. Jul. Bergmann, Geschichte der Philosophie. Bd. I. Die Philosophie vor Kant. Berlin 1893.

7. W. Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg i. B. 1892[174]).

8. Johann Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl., bearb. von Benno Erdmann. Bd. I (Altert. u. M.-A.). Berlin 1896.

9. Johannes Rehmke, Grundriss der Geschichte der Philosophie zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin 1896.

10. Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig 1890.

Die Werke von Gonzalez (N. 5), von dem Bd. 2 die Periode der Väter und Scholastiker nebst der arabischen Philosophie behandelt, und Bergmann (No. 6) waren mir nicht zugänglich.

Die Entwicklung der Probleme klar herauszuarbeiten, ist die principielle Aufgabe, welche sich Windelband in seiner gedankenreichen Darstellung (No. 7) vorgesetzt hat. Nicht auf die Mitteilung neuen Materials oder auf die Entdeckung neuer Beziehungen aufgrund des bereits bekannten geht dieselbe aus, sondern sucht, nach einem recht knappen Ueberblick über das Persönliche und Litterarhistorische, die leitenden Gesichtspunkte zu entwickeln, welche für grössere Gruppen in längeren Epochen die treibenden Motive der Forschung bilden. In Folge dessen ist das Buch für eine erste Einführung weniger geeignet; wohl aber wird derjenige, welchem der rohe Stoffe geläufig ist, aus demselben vielfache Belehrung und reiche Anregung schöpfen. — Die thatsächlichen Angaben sind zumeist zuverlässig. Wenn auch einzelne Irrtümer und

[174]) Übersetzt ins Englische von J. H. Tufts. New York und London 1894.

schiefe Auffassungen sich finden[175]), so betreffen sie doch nicht gerade wesentliche Gesichtspunkte. Die neuere Litteratur, soweit

[175]) S. 214 ist von endlosen Disputationen an der Pariser Universität während der ersten Periode der Scholastik die Rede, obwohl damals eine „Pariser Universität“ überhaupt noch nicht existierte (S. 227 richtiger: „die Pariser Hochschulen“). Eric von Auxerre (über ihn Wattenbach, Geschichtsquellen[6] I. 301; II. 509) wirkte nicht in Fulda (S. 215). Ungenau ist, was S. 234 Anm. 1 nach Cousin und Hauréau über Eric bezw. den Verfasser des Kommentars super Porphyrium berichtet wird. Die (für W.'s Darstellung nicht unwichtige) Glosse findet sich nicht in dem Kommentar, sondern auf einem voraufgehenden, von ganz verschiedener Hand geschriebenen Blatt, das teils wörtliche, teils freie Excerpte aus Boethius in Porphyr. dial. und comment. enthält. S. 216 ist die Unform Abeillard durch Abailard zu ersetzen. Odo von Cambrey S. 233 ist wohl nur Druckfehler. Neben Cousin's Ausgabe der Opera Abaelard's von 1849—59 waren unbedingt seine Ouvrages inédits d'Abélard von 1836 (in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, IIe série) zu erwähnen, einmal wegen ihrer trotz einzelner Irrtümer im ganzen doch bahnbrechenden Einleitung; dann, weil von den Werken, die Windelband unter denen, die Cousin in zwei Bänden 1849—59 herausgegeben, hervorhebt, zwei in diesen Opera vergebens gesucht würden. Unzutreffend ist es, wenn S. 216 „Alanus Ryssel“ (wofür Alanus von Ryssel zu setzen war) mit Peter dem Lombarden und Peter von Poitiers unter die „Summisten“ gesetzt wird. Seine „Summa quadripartita“ trägt einen von den systematischen Werken jener ganz verschiedenen, polemischen Charakter und lässt zudem nur eine Seite des Magisters von Lille erkennen. Dass S. 232 (mit Hauréau; s. o. S. 134) „individualiter“ als Stichwort der zweiten Lehrform des Wilhelm von Champeaux (gegen „indifferenter“) verteidigt wird, ist nur möglich, wenn man auf eine philologisch exakte Erklärung des betreffenden Berichts in Abaelard's Historia calamitatum Verzicht leistet. Konstruiert man hier streng grammatisch, so ergiebt, wie schon Cousin gesehen, die Lesart „individualiter“ einen gänzlich unmöglichen Gedanken. Ebendaselbst hätte Adelard von Bath als Vorgänger Walter's von Mortagne, des von Johannes von Salisbury genannten Vertreters der Indifferenzlehre, nicht übergangen werden dürfen. Die Darstellung von Abaelard's Universalienlehre S. 235f. ist unzutreffend, mag man nun die Schrift de generibus et speciebus als Werk Abaelard's selbst ansehen oder sie einem Späteren zuschreiben. Was dort als Ansicht Abaelard's gegeben wird, ist vielmehr die des Gilbert de la Porrée. Richtig aber ist S. 236 die historische Bedeutung dieser Theorie des dreifachen Universale gekennzeichnet. Die neuplatonische (vgl. z. B. Proclus in Eucl. prol. II. p. 51, 7 Friedlein) Formel der Araber ist in der Hauptsache wirklich nichts anderes, als die prägnante sprachliche Fassung für den bereits im XII. Jahrhundert selbständig gefundenen Gedanken. Wilhelm von Conches hat nicht nur „wenn man dem Bericht des Walter von St. Victor in den Auszügen des Boulaeus trauen darf“ (S. 239, 1) mit seinem Platonismus eine atomistische Naturauffassung für „vereinbar gehalten“; vielmehr hätte sich der Verfasser davon auch aus Wilhelm's eigner Schrift (Migne T. 90 — unter

sie dem Verfasser bei der Abfassung jenes Abschnittes zugänglich sein konnte, ist ziemlich vollständig benutzt. So werden Siebeck's schöne Aufsätze zur Psychologie der Scholastik und Denifle's wichtige Publikation über Meister Eckhart's lateinische Schriften[176]) hier zuerst in die Handbuch-Litteratur eingeführt (S. 240ff. 264). Die Würdigung der mittelalterlichen Philosophie sucht vor allem

---

Beda's Werken — col. 1152 D ff.) überzeugen können. Aus dieser Stelle sieht man freilich, dass es sich um den strengen Atomismus allerdings nicht handelt, sondern um eine eben im Anschluss an den Platonischen Timaeus entwickelte Korpuskulartheorie. Über die Amalrikanische Lehre sind wir jetzt nicht mehr nur durch die Späteren unterrichtet (S. 249); doch fällt meine Ausgabe des Traktates gegen die Amalrikaner von Garnerius von Rochefort in die Zeit nach dem Erscheinen von Windelband's Werk. Nebenbei bemerkt, ersieht man aus diesem Traktat auch, wie grundlos die Charakterisierung der Amalrikaner als einer averroistischen Richtung (S. 252, 2) ist. Ebenso wenig konnte Windelband bereits von meinem Nachweise der richtigen Form Eriugena Gebrauch machen und den Heinrich von Gent, den neueren Forschungen gemäss, aus der Familie der Goethals (sprich Gut-Hals, Bonicollii; Göthals, wie z. B. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 739 schreibt, ist so falsch wie Cösfeld, Söst und Itzehö) streichen (S. 250). Dass David von Dinant, wie S. 267, 1 mit Hauréau behauptet wird, aus Pseudo-Boethius de unitate et uno geschöpft hat, wird man nicht mehr aufrecht erhalten, seitdem Correns von dieser Schrift einen lesbaren Text zugänglich gemacht hat. Was die Behauptung anlangt, Simon von Tournai habe die Lehre von der zweifachen Wahrheit ausdrücklich proklamiert (S. 253), so verweise ich auf das Referat über Hauréau's Notices et extraits (s. oben S. 140). S. 249 war bei Albertus Magnus von Hertling's treffliche Schrift (Köln 1880) anzuführen. Wenn es S. 255 heisst, „schon" bei Duns Scotus gehöre der zeitliche Anfang der geschaffenen Welt zu den für die natürliche Erkenntnis unzugänglichen Mysterien der Theologie, so liegt dem ein chronologischer Irrtum und eine sachliche Ungenauigkeit zu Grunde. Jene Ansicht vertritt vielmehr bereits Thomas von Aquin; Duns Scotus aber stellt (in 2. sentent., d. 1 q. 3) die Gründe des Aquinaten und die seines Gegners Heinrich von Gent gegenüber, ohne selbst in der Frage entschiedene Stellung zu nehmen. Die „haecceitas" als Bezeichnung für die Individualdifferenz (S. 269. 271) findet sich nicht schon bei Scotus, sondern ist erst von Späteren eingeführt (vgl. J. Jeiler, Philos. Jahrb. I. 1888, S. 450). S. 249 ist Meister Eckhart „vermutlich in Sachsen geboren", obwohl Denifle bereits 1889 Hochheim bei Gotha in Thüringen als seine Heimat erwiesen hat (vgl. dieses Archiv V. 136).

[176]) Leider hat der Verf. aus dieser Quelle nicht auch das richtige Verständnis für die „ungenaturte" und die „genaturte Natur" in Eckhart's deutschen Schriften — die übrigens keineswegs Predigten für das Volk (S. 265) waren — geschöpft.

den sachlichen Gehalt der behandelten Probleme klar zu stellen und denselben aus der zeitgeschichtlichen Einkleidung loszulösen. So gelangt der Verfasser zu einer unbefangenern Würdigung, die ihn „den Forschern von heute, welche den Universalienstreit als abgethan zum Gerümpel werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit behandeln möchten“, zurufen lässt: „Mutato nomine de te fabula narratur“ (S. 236). Dieser historische Sinn lässt ihn auch von dem durch Cousin und Hauréau verbreiteten[177]) kleinlichen Schematismus sich losreissen, der die ganze mittelalterliche Philosophie auf den Streit um die Allgemeinbegriffe reducieren will und mit den Etiketten „Nominalismus“ und „Realismus“ eine fein säuberliche Inventarisierung all der verschlungenen Gedankenreihen glaubt vornehmen zu können, die in einer mehrhundertjährigen Gedankenentwicklung sich herausbilden. Vielmehr treten bei Windelband neben dem Universalienstreit noch „der Dualismus von Leib und Seele“[178]), „das Reich der Natur und das Reich der Gnade“, „der Primat des Willens oder des Verstandes“ als Leitmotive hervor. Freilich wird auch dadurch der Reichtum der treibenden Faktoren nicht erschöpft; aber eine beträchtliche Anzahl sachlich wie entwicklungsgeschichtlich wichtiger Erscheinungen hat doch dadurch eine passende Einreihung und eine zutreffende Charakterisierung gefunden.

In Johann Eduard Erdmann's Grundriss der Geschichte der Philosophie war der die Scholastik behandelnde Abschnitt von Anfang an eine hervorragende Leistung. Erheben sich auch gegen die Konstruktion der Zusammenhänge und gegen die allgemeinen Charakteristiken nicht selten schwerwiegende Einwände, so sind doch die Einzelbilder, die innerhalb dieses oft willkürlich geformten Rahmens geboten werden, meist von grosser Treue der Zeichnung. Auf vielen Gebieten mittelalterlicher Philosophie war Erdmann Quellenforscher, der mit ausdauernder Beharrlichkeit manchen Folianten durchgearbeitet hat. Freilich hat der Umfang dieser Stu-

---

[177]) S. oben S. 133 und unten Picavet's Aufsatz (No. 11).

[178]) Eine sehr umsichtige Untersuchung, aus der Manches bei Windelband ergänzt werden kann, bringt Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, S. 102 ff.

dien den Verfasser nicht immer zu einer durchsichtigen leichten Darstellung gelangen lassen; die Resultate seiner Quellenforschung sind nicht immer in synthetischer Reproduktion wiedergegeben, sondern sind bisweilen (z. B. bei Ramon Lull) zu sehr in der Form einer Materialsammlung geboten, die ihre abschliessende Bearbeitung nicht gefunden hat. Die Neubearbeitung des so nützlichen Buches hätte, wie überhaupt, so auch besonders für den das Mittelalter betreffenden Teil in keine besseren Hände gelegt werden können, als in die des Nachfolgers von Johann Eduard Erdmann in Halle, seines Namensvetters Benno Erdmann. An zahlreichen Stellen haben die Resultate neuerer Forschungen zu Ergänzungen oder Modifikationen geführt, manches schiefe Urteil ist berichtigt, manche Lücke ausgefüllt. Da es sich nicht um ein neues Buch, sondern um eine neue Auflage handelt, kann ich auf Einzelnes nicht füglich eingehen; aber wenigstens auf die bedeutenste Verbesserung sei kurz hingewiesen. Den Meister Eckhart betreffenden Paragraphen (S. 504 ff.) hat Benno Erdmann aufgrund der von Denifle publicierten lateinischen Schriften Eckhart's völlig durchgearbeitet und durch die Hinzufügung der bedeutsamsten Stellen aus diesen zum ersten Male von dem deutschen Mystiker eine Darstellung gegeben, durch welche seine Gedanken in den richtigen historischen Zusammenhang und zum richtigen Verständnis gebracht werden[179].

Verhältnismässig gering ist der Raum, den Rehmke (No. 9) dem Mittelalter zugewiesen hat. Die Philosophie des Mittelalters bis 1600 n. Chr. — auch die philosophischen Humanisten werden dazu gerechnet — werden vom Verf. als „Griechenschüler“ neben den „Griechengenossen“, die von 200 v. Chr. bis 500 n. Chr. in Vorderasien, Alexandria und Rom auftreten, der griechischen Philosophie beigezählt und als letztes Entwicklungsglied im „Niedergang der alten Philosophie“ aufgeführt (S. 2). Die christliche Scholastik wird mit der hellenistischen Mystik in Parallele gesetzt, mit der übereinstimmend sie den Grund und Boden ihres Denkens

---

[179]) Einzelne störende Druckfehler werden bei einer neuen Auflage zu berichtigen sein. So Leontius der Däne (S. 409 Z. 2) statt Boetius und Impossibilia Sigiri (ebd. Z. 7) statt Sigeri.

in der Offenbarung Gottes sieht und für ihre systematisierende Arbeit das Rüstzeug der älteren griechischen Philosophie entnimmt (S. 86). Von der Entwicklung der Scholastik wird eine flüssig geschriebene Skizze geboten, die zur Einsicht in den historischen Verlauf freilich nicht entfernt ausreicht. Da der Verfasser des Buches, dessen Wert in seiner Darstellung der neuern Philosophie liegt, auf jene Seiten (89—96) wohl selbst nicht sonderlichen Nachdruck legt, so gehe ich auf manches Einzelne nicht näher ein. Nur sei hervorgehoben, dass der Freiheitsbegriff des Thomas von Aquin aus der gegebenen Darstellung (S. 92) ebensowenig erkannt werden kann, wie die Lehre Abaelard's von den Universalien (S. 94). Dass nach Duns Scotus ein Satz für den Philosophen wahr, für den Theologen aber falsch sein könne (S. 92), dürfte schwerlich durch eine Ausführung des Duns Scotus selbst belegt werden können; die Lehre von der „doppelten Wahrheit“ stammt aus dem Averroismus. Die Auffassung der „Natur“ bei Meister Eckhart (S. 96) ist die landläufige, irrige. „Ben Gebirol“ (S. 95) ist eine Unform; Erigena (S. 89) durch Eriugena zu ersetzen.

Die feinsinnige Art, mit der Rudolf Eucken geschichtliche Untersuchungen zu führen pflegt, ist genugsam bekannt. In glücklicher Weise vereint sich bei ihm der durchdringende Blick des Geschichtsforschers, der neue Aussichten zu entdecken weiss und in der von ihm ausgebildeten und mit Meisterschaft geübten terminologiegeschichtlichen Methode die philosophiegeschichtliche Forschung um ein neues wertvolles Hülfsmittel bereichert hat, mit den systematischen Gesichtspunkten der sachlichen Problembehandlung. Unter diesen Problemen hat das des Menschen für ihn eine besondere Bedeutung gewonnen. Die Frage, welche in seinem systematischen Werke über „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit“ (1888) eine bedeutsame Rolle spielt, das Lebensproblem oder „die Frage nach dem Gehalt des menschlichen Daseins als eines Ganzen, nach dem Sinn unseres Thuns und Ergehens“, wird in dem vorliegenden Buche (N. 10), von dem eine zweite Auflage (1896) im Erscheinen begriffen, aber noch nicht bis zum Mittelalter gediehen ist, am Faden eines Ganges durch die Geschichte der Philosophie betrachtet. Wenn in diesem

Werke nach einer im edelsten Sinne populären Behandlung gestrebt wird, so ist dem nur Anerkennung zu zollen. Es wäre zu beklagen, wenn bloss die Namen von Verarbeitern fremden Gutes in weiteren Kreisen Klang gewännen. Aus den dem Mittelalter gewidmeten Seiten (295—307) sei Folgendes hervorgehoben.

Während die ersten Jahrhunderte des Mittelalters (auch Eriugena) dem Lebensproblem zu sehr abgewandt sind, um unser Interesse zu erregen, wird dieses zuerst durch Abaelard, und zwar in besonderem Maasse, erweckt. „Kein zweiter Denker des Mittelalters ist so selbständig gegenüber der Zeit, keiner ist der Gesamtempfindung nach so sehr moderner Mensch. Schon in ihm bekundet sich jene Frische der Empfindung und Schärfe der Kritik, mittels deren der französische Geist so mächtig dahin gewirkt hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und eine selbstthätige Gegenwart zu erzeugen“ (S. 295). Thomas von Aquino bezeichnet den Abschluss des für die Höhe des Mittelalters besonders charakteristischen Strebens, die aristotelische Gedankenwelt in den christlichen Gedankenkreis aufzunehmen. Damit „zeigt sich seit langer Zeit zum ersten Mal wieder ein Interesse für die nächste Welt, ihren Inhalt und ihre Aufgaben“. Als Mittel aber, um „die thatsächlich grundverschiedenen, ja schroff entgegengesetzten Welten des weltfreudigsten und nationalsten griechischen Denkers und des alten Christentums in irgend welche Beziehung zu setzen“, dient ihm „die längst eingebürgerte Idee der Abstufung“. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern erhebt sie; diese ist die Vorhalle zu jener. In der Art, wie die aristotelische, die kirchlich-christliche, die mystisch-spekulative Welt aneinandergelegt wird (S. 298), erkennt auch Eucken, obwohl er sie nicht für ausreichend hält, die architektonische Kunst des Aquinaten. Als Ergänzung zu Thomas innerhalb des Rahmens der mittelalterlichen Weltanschauung erscheinen einmal der Mystiker Eckhart, in dem Eucken mit Uebergehung Albert's des Grossen, meines Erachtens mit Unrecht, den ersten bedeutenden Philosophen deutscher Nationalität erblickt, andererseits die Philosophen des Willens, Duns Scotus und Occam. Eine feinsinnige, mit Liebe gezeichnete Analyse der (auf das Individuum sich beschränkenden) Lebens-

ansicht des Verfassers der Imitatio Christi macht den Schluss des Abschnitts.

Mit der historischen Darstellung verbindet sich bei Eucken überall die sachliche Wertung. Das Urteil über das Lebensproblem ist nicht anzudemonstrieren; es hängt durch tausend Adern mit den tiefsten Wurzeln der Persönlichkeit zusammen. Je nach der eigenen Stellung zum Lebensproblem wird darum der Leser auch zu Eucken's Beurteilung verschieden sich stellen; diesem wird er in der Anerkennung, jenem in der Verwerfung zu weit gehen. Ein jeder aber wird sich sympathisch berührt fühlen von seinem ernsten Bestreben, die Zeit und ihre Tendenzen objektiv zu würdigen und auch diejenigen Anschauungen, denen er für seine Person ferner steht, in ihren eigenen Motiven zu begreifen.

Den Gesamtdarstellungen[180]) reihen sich passend solche Arbeiten an, in denen die Geschichte einzelner Disciplinen und Richtungen in der Gesamtscholastik, oder diese betreffende Einzelfragen zur Darstellung kommen.

11. F. Picavet, La scolastique. Revue internationale de l'enseignement, Paris 1893, avril.

12. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Bd. I—II. Hamburg und Leipzig 1893.

13. Léopold Mabilleau, Histoire de la Philosophie atomistique. Paris 1895.

14. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. Bd. 2. Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig 1896.

15. Max Dessoir, Geschichte der Psychologie, in Rein's „Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik". Langensalza 1896.

---

[180]) Erwähnt seien hier noch:

D. Nasmyth, Makers of modern thought, or five hundred years' struggle (1200 to 1699) between science, ignorance and superstition. New York 1892.

Franz Brentano, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart 1895. (Die persönlichen Angriffe, welche der Verfasser, wie schon durch die Tagespresse, so auch wieder in dieser Schrift gegen mich zu richten für gut befunden hat, kann ich für einer Antwort wert nicht erachten.)

16. Jonas Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig 1896.

17. Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock 1891.

18. C. Huit, Le platonisme au moyen âge. Annales de philosophie chrétienne, Nouv. sér. XX, p. 324—333. 417—431. 489—514, XXI, p. 31—47.

19. — — Le platonisme au XII[e] siècle. Ebenda XXI, p. 160—184.

20. — — Les Arabes et l'aristotélisme. Ebenda XXI, p. 281—293. 372—382.

21. — — Le platonisme au XIII[e] siècle. Ebenda XXI, p. 456—478.

22. — — Le platonisme à la fin du moyen âge. Ebenda XXII, p. 26—47.

Herr F. Picavet, bekannt durch seine Arbeiten zu Condillac und über die französische idealistische Philosophie[181]), ist als Maître de conférences an der École des hautes études zu Paris seit einer Reihe von Jahren eifriger und erfolgreicher Leiter von streng wissenschaftlichen Studien zur Geschichte der Scholastik. Aus dieser Thätigkeit ist eine Reihe trefflicher Aufsätze entsprungen, von denen freilich mehrere schon vor der Periode meines Berichtes liegen[182]), andere uns noch im weiteren Verlaufe dieses Berichtes beschäftigen werden. Der vorliegende (No. 11) sucht zunächst in grossen Zügen den Begriff der Scholastik und die Aufgabe ihrer Geschichte zu bestimmen und handelt dann von den Quellen, die der Scholastik in ihrer ersten Periode vorlagen, und von den Fragen, die in dieser Zeit auftreten. Mit Entschiedenheit und mit

181) Les idéologues. Paris 1880.

182) Da diese bei der Abfassung meines vorigen Berichtes mir nicht zugänglich waren, seien sie hier nachgeholt.

F. Picavet, L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie. Revue internationale de l'enseignement, 1888, décembre 15.

— — L'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne. Bibliothèque de l'École des hautes études. T. I., Paris 1888, p. 253—279. (Weist Cousin's und Hauréau's einseitige Fassung der Geschichte der Scholastik als blosser Geschichte des Universalienstreits zurück und legt Alcuin's Bedeutung als Philosoph und Stammvater der scholastischen Philosophie in Frankreich und Deutschland dar.)

reichem Wissen verficht Picavet gegen Cousin und Hauréau seine Ansicht, dass das Universalienproblem schon in dieser Periode nur eines unter vielen und durchaus nicht das wichtigste ist. Mit weitem Blick hebt er aus den theologischen und anderen Diskussionen jener Zeit die mannigfachen philosophischen Fragen heraus und bestimmt auf Grund einer solchen von Einseitigkeit freien Betrachtung die Bedeutung der einzelnen Philosophen dieser Epoche. Eriugena, Gerbert, Anselm und Johannes von Salisbury werden in die erste, Alcuin, Heiric von Auxerre, Berengar und Abaelard — den aber Picavet nicht voll würdigt — in die zweite Reihe gestellt. Den untersten Platz nehmen Hraban, Remigius von Auxerre, Roscellin und Wilhelm von Champeaux ein, wobei allerdings hinsichtlich der beiden letzten in einer berechtigten Reaktiou zu weit gegangen wird[183]).

Bei dieser Gelegenheit seien auch die vortrefflichen (leider durch mancherlei unorganisch angehängte Auseinandersetzungen mit modernen Richtungen unnötig beschwerten) Uebersichten erwähnt, die Picavet von der neueren Litteratur zur Geschichte der Scholastik in der Revue philosophique[184]) gegeben hat. Ich selbst verdanke der ersten derselben den Nachweis, dass die von mir in einem früheren Aufsatze dieses Archivs (IV. 574 ff.) als noch unbekannt betrachtete lateinische Uebersetzung der Pyrrhoneischen Hypotyposen bereits von Charles Jourdain und von Picavet selbst behandelt war[185]).

Die Abschnitte in Kurd Lasswitz' gelehrtem und anregen-

[183]) Der Liber de causis ist nicht von Gundisalvi übertragen, wie Picavet mit Jourdain und Anderen annimmt (S. 13 des Separat-Abzugs); fraglich ist zur Zeit nur noch, ob Gerhard von Cremona (Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, S. 135 ff.) oder Johannes Hispanus (Avendeath), wie M. Steinschneider auch jetzt noch aufrecht erhält (Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 259 ff. 982), der Übersetzer war. — Neben Augustin und Pseudo-Dionysius war S. 23 auch Gregor von Nyssa als Quelle Eriugena's zu erwähnen.

[184]) Revue philos., dirigée par Th. Ribot, XXXV. 1893, p. 399 ff. XLI. 1896, p. 65 ff.

[185]) Charles Jourdain, Sextus Empiricus et la Philosophie scolastique, zuerst erschienen 1858, wieder abgedruckt in: Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge, Paris 1888, S. 201 ff. (auch Herr Ingram Bywater hatte die Güte, mich brieflich auf diesen Artikel Jour-

dem Werke (No. 12), welche die Scholastik betreffen, nehmen im ganzen die Stelle einer historischen Einleitung ein. Es kann dem Manne, welcher für das XVI. und XVII. Jahrhundert so viel neues Material beigebracht hat, daher nicht verargt werden, wenn er sich für jene ältere Periode auf eine Zusammenstellung des bekannten Materials beschränkt hat. Dasselbe dient dem Verfasser als Unterlage, um das Hervortreten und die Notwendigkeit der von ihm angenommenen Denkmittel der Substantialität, Causalität und Variabilität zu zeigen. Diesen systematischen Gesichtspunkten hat sich die Anordnung auch der historischen Ausführungen fügen müssen. Das sachliche Interesse hat dadurch gewonnen; die Einsicht in den Gesamtzusammenhang der historischen Entwicklung aber ist erschwert. Es wird uns zuerst die Korpuskulartheorie im Mittelalter geschildert, wie sie vor dem Bekanntwerden der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles sich gestaltete. Auf die dürftigen Notizen bei Isidor, Beda und Hrabanus[186]) folgt Eriugena's idealistische Lehre vom Körper (S. 37 ff.), deren innerer Zusammenhang sehr gut entwickelt ist (S. 53 ff.), während ihre historische Abhängigkeit von Gregor von Nyssa nicht zur Sprache kommt. Wenig befriedigt, was über Realismus und Nominalismus gesagt wird (S. 57 ff.). Nunmehr setzt die historische Wirkung der Korpuskulartheorie des Platonischen Timaeus ein. Nachdem zuerst deren Grundgedanken entwickelt sind, kommt die Abhandlung — Lasswitz macht sie (S. 67) irrtümlich zu einem Dialog — „De generibus et speciebus“ zur Sprache (S. 67 ff.). Die Anschauungen derselben, welche sich gegen die Elementenlehre des Platonischen Timaeus richten, sind freilich von L. mehrfach missverstanden (besonders S. 69). Es folgen die an den Platonischen Timaeus sich Anschliessenden: Adelard von Bath und Wilhelm von Conches; ferner Hugo von St. Viktor. Freilich hätte das Wort *Doc*, mit dem bei Wilhelm's Gegner Walther von St. Viktor die kleinsten Teilchen

---

dain's aufmerksam zu machen). — F. Picavet, Un document important pour l'histoire du pyrrhonisme. Paris 1888.

[186]) Es hätte auch auf einen Traktat de atomo et de divisione in cod. Bern. AA. 90, 29 (s. X—XI), fol. 6 hingewiesen werden können, der am meisten zu Beda stimmt, die Einteilung der Zeit aber etwas anders giebt.

bezeichnet werden[187]), den Verfasser veranlassen sollen, den anderen Quellen näher nachzugehen, die bei Wilhelm ausser dem Timaeus für seine Körperlehre inbetracht kommen. — Die Korpuskulartheorie des XII. Jahrhunderts erhält für längere Zeit den Todesstoss durch das Eindringen der aristotelischen Naturphilosophie. So erscheint diese Stelle als die geeignete, um die Physik des Aristoteles in ihrem Gegensatz zur Atomistik zur Sprache zu bringen. Dabei treten das Problem des Kontinuums und des Unteilbaren, des Vakuums und der Mischung als neue drängende Fragen hervor. Nach einem Blick auf die arabische und jüdische Philosophie wird darum die Entfaltung dieser Probleme in der Scholastik zur Darstellung gebracht. Eingehend ist die Behandlung, welche die über Kontinuum und Unteilbares in der Scholastik geführten Untersuchungen erfahren (S. 186 ff.). Duns Scotus, Roger Bacon und Bradwardine kommen zum Wort, während für Thomas von Aquin die Darstellung nach Thomisten (zum Teil sehr freien) der Spätscholastik gegeben wird, die auch sonst mehrfach ungehörig eingemengt werden[188]). Eindringend ist die Kritik jener des Begriffs der infinitesimalen Grösse noch entbehrenden Theorieen[189]). Die Frage nach dem Vakuum in der Scholastik (S. 201 ff.) ist mehr nach der specifisch physikalischen, als nach der metaphysischen Seite ins Auge gefasst. Für die Geschichte des Problems der Mischung in der Scholastik oder der Frage nach dem Beharren der Elemente in der Verbindung (S. 239 ff.) lagen bereits brauchbare specielle Vorarbeiten vor. Albert von Bollstädt, der sich an Avicenna anschliesst, Thomas, Duns Scotus und Baco werden ausführlich besprochen, Aureolus (S. 253) und viele späte Thomisten (S. 248) erwähnt. Der chronologischen Ordnung würde es besser entsprochen haben, wenn statt der letzteren Aegidius von Colonna und Aegidius von Lessines herangezogen wären. Den Nominalisten Wilhelm Occam und Nicolaus von Autricuria — von dessen Wiedererneuerung des Atomismus bereits oben bei Gelegenheit von De-

---

187) bei Lasswitz I. 73 Anm. 2 (wo statt *frustra pulveris* zu lesen ist *frusta pulveris*).

188) Z. B. bei der mindestens überflüssigen Notiz über Arriaga S. 206.

189) Missverständlich ist der Ausdruck S. 199: „Das Indivisibele der Scholastik hat mit der Quantität nichts zu thun“.

nifle's Chartularium gesprochen wurde[190]) — wird ein eigener, wenn auch kurzer, Abschnitt gewidmet.

Mabilleau's Darstellung (No. 13) bietet auch für das Mittelalter eine Ergänzung zu der von Lasswitz. Während er hier für diejenigen Erscheinungen, welche bei letzterem bereits eine ausführliche Behandlung gefunden hatten, einfach auf diese verweist (S. 396), bringt er seinerseits eine ziemlich eingehende Analyse von den bei Lasswitz nur kurz gestreiften naturphilosophischen Anschauungen, welche für die alchimistischen Schulen die theoretische Grundlage bildeten (S. 378—396). Freilich haben dieselben nur ein sehr zweifelhaftes Recht, in einer Geschichte des Atomismus aufgeführt zu werden; nur eine Art Korpuskulartheorie hat der Verfasser für sie erwiesen. Bei seiner Darstellung fusst Mabilleau fast durchweg auf den ergebnisreichen Forschungen seines Landsmannes Marcellin Berthelot[191]), die auch für das Mittelalter schöne Resultate ergeben haben[192]). Hervorgehoben sei die Behandlung der merkwürdigen Schrift „Turba philosophorum“[193]), der auch Berthelot[194]) besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Vielleicht wäre es nicht ohne Nutzen, wenn man den abenteuerlichen Citaten dieses Buches näher nachgehen wollte, die von einer zum Teil verschollenen pseudepigraphischen Litteratur Kenntnis geben, welche auch für die Geschichte der Philosophie nicht ganz ohne Bedeutung sein möchte.

---

190) S. S. 252 ff.

191) M. Berthelot, Les Origines de l'alchimie. Paris 1885. — Ders. Collection des anciens Alchimistes grecs, texte et introduction, avec la collaboration de M. Ch.-Em. Ruelle, 3 Bde., ebd. 1887—1888. — Ders. Indroduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge, ebd. 1889. — Ders. Histoire des sciences. La chimie au moyen âge. I. Essai sur la transmission de la science antique au moyen âge. II. L'alchimie syriaque (avec la collaboration de M. Rubens Duval). III. L'alchimie arabe (avec la collaboration de M. Houdas), 3 Bde., ebd. 1893.

192) Vgl. den im zweiten Artikel zu besprechenden Aufsatz von F. Picavet: La science expérimentale au XIIIe siècle en Occident (1894).

193) Von dieser aus dem Arabischen übersetzten Schrift existieren zwei Versionen, deren Drucke Berthelot, La chimie au moyen âge, I. 254,1 angiebt. Dieselbe Verschiedenheit in den Handschriften, von denen ich Par. Bibl. nat. lat. 6514. 7156. 7158 einsah.

194) La chimie au moyen âge I. 253—268.

Willmann's Geschichte des Idealismus (No. 14) bildet in gewisser Weise ein Gegenstück zu Friedrich Albert Lange's bekanntem Werke über den Materialismus. Von den Anfängen der Philosophie an, wie sie aus den religiösen Spekulationen des Orients sich herausschälen lassen, sucht er durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch den Gang derjenigen philosophischen Geistesrichtung zu verfolgen, welche das wahre Wirkliche nicht in der den Sinnen erscheinenden Körperlichkeit, sondern in einem gedanklichen Element, der Ausprägung der göttlichen Ideen, erblickt. Dieser „Idealismus" ist ihm die wahre philosophia perennis, welche durch die wechselnden Gegensätze verschiedene Formen gewinnt, aber doch die stete Kontinuität der Grundgedanken bewahrt.

Der Philosophie der Scholastik ist die zweite Hälfte des zweiten Bandes gewidmet. Auch in diesem Abschnitt verbindet der Verfasser die historische Darstellung mit der sachlichen Beurteilung der Philosopheme. Es ist an diesem Orte nicht meine Aufgabe, mich über die letztere zu verbreiten. Sie nimmt, soweit die gesamte Weltanschauung in Frage kommt, den Standpunkt des katholischen Christentums zum Maassstabe; in speciell philosophischen Fragen macht sich der Verfasser die thomistische Ansicht in der Hauptsache zu eigen. Auch Leser, welche jene Grundanschauungen nicht teilen, werden dem Ernste der Ueberzeugung und der gedankenreichen Würde, mit welcher der Verfasser diese Ueberzeugungen durchführt, ihre Anerkennung nicht versagen.

Die historischen Ausführungen, auf welche mein Referat sich zu beschränken hat, suchen zunächst die Eigenart des scholastischen Idealismus zu bestimmen. Während in der patristischen Zeit die idealen Principien gegen die materialistische und skeptische Bestreitung zu rechtfertigen waren, treten diese Gegensätze in der Zeit der Scholastik zurück. Statt ihrer sind die nominalistische Dialektik und die Abirrungen einer neuplatonischen Mystik zu überwinden. So gewinnt der Idealismus seine specifisch mittelalterliche Ausprägung als Realismus (S. 321 ff.). In diesem vereinigen sich Dialektik und Mystik, Schule und Kontemplation, Gedankentechnik und Beschauung (S. 324). Eine Charakterisierung

der mittelalterlichen Wissenschaft, ihres Verhältnisses zum Geistesleben des Volkes, zur Kunst, zur Gesellschaft und zur Kirche schliesst sich an (S. 324ff.). Generalisiert dieselbe auch in manchem zu sehr, ist sie auch in einigem nicht frei von idealisierender Romantik, so giebt sie doch auch viele feine Beobachtungen in treffendem Ausdruck. Die „Entwicklung der Scholastik im Mittelalter“ (S. 338ff.) will das Verhältnis der mittelalterlichen Philosophie zur alten Philosophie und zur Patristik bestimmen (es wird die Selbständigkeit der Scholastik gegenüber Aristoteles und den Arabern besonders betont) und bespricht dann die Ausbildung der Metaphysik in der Scholastik unter dem mitbestimmenden Einflusse der Mystik. Etwas dürftig ist die „Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus“ (S. 350ff.) behandelt. Ueber das XII. Jahrhundert und über die Zeitgenossen des Thomas von Aquin werden nur aphoristische Bemerkungen geboten, in denen sich zudem einige kleine Ungenauigkeiten finden[195]); die augustinische Richtung, wie sie

[195]) So wird der als Nominalist genannte Johannes (s. unten S. 278) nicht, wie es S. 353 heisst, in die Zeit der Eriugena versetzt. Die Chronik, aus welcher Du Boulay seine Erwähnung entnommen zu haben angiebt, reichte von Philipp I. (1060—1108) nur bis zu Robert dem Frommen (996—1031) herauf. Ob das, was S. 354 als Lehre Walther's von Mortagne angeführt wird, diesem wirklich angehört, ist mir sehr zweifelhaft, da ich die Beziehung des „Ille“ im Bericht des Johannes von Salisbury (Metal. II 17) nichts weniger als sicher finde. Die Lehre Gilbert's scheint S. 356 nicht ganz richtig erfasst zu sein. Auch sonst ist Einzelnes nicht zutreffend. Dass Amalric von Bennes seinen Neuplatonismus aus jüdisch-arabischer Vermittlung geschöpft habe (S. 338), ist ein Irrtum, dem man freilich nicht bei Willmann allein begegnet. Wie sehr Eriugena für die neuplatonischen Elemente Quelle war, sieht man besonders aus dem Bericht des Henricus de Hervordia. Eriugena war überhaupt nicht so ohne Einfluss auch für die nächste Zeit, wie S. 342 behauptet wird; es sei auf Candidus, Remigius von Auxerre, in weiterem Abstand auf Isaak von Stella, Garnerius von Rochefort und Simon von Tournai hingewiesen. Dass die arabische Philosophie monistisch gerichtet sei (S. 343; vgl. 447), ist eine in dieser Allgemeinheit nicht zutreffende Generalisation aus bestimmten Erscheinungen. Statt „Baumgarten“ (S. 395 A. 1) ist „Baumgartner“ zu schreiben. Wenn es S. 507 heisst, dass nach Thomas ein und dasselbe, z. B. das Dasein Gottes, zugleich und für denselben Menschen Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein könne, so verstösst diese Behauptung in solcher Form gegen die ganz bestimmten Erklärungen: S. theol. III q. 7 a 3 c. und ad 3. Die „hermetischen Bücher“ sind nicht zuerst von Gonet herangezogen (S. 526).

sich z. B. bei Bonaventura zeigt, wird an dieser Stelle ganz übergangen; dem Aquinaten wird zu sehr als originale Lehre zugeschrieben, was zu einem grossen Teil lichtvolle Zusammenfassung und wohl überlegte Auswahl aus den Lehren früherer und gleichzeitiger Denker ist. Reich an treffenden Bemerkungen — ich hebe u. a. die Würdigung von Anselm's ontologischem Gottesbeweis (S. 379ff.) hervor — sind die Untersuchungen über die Fortbildung der Metaphysik (S. 362ff.) und der Erkenntnislehre (S. 383ff.) durch den scholastischen Realismus. Dieselben erhalten ihre Bedeutung dadurch, dass der Verfasser über historisch wertlose Allgemeinheiten hinaus zum Einzelnen vordringt und in glücklich ausgewählten typischen Einzelfällen zeigt, worin und aus welchen treibenden Tendenzen die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in Metaphysik und Erkenntnistheorie gegenüber den Vorgängern einen Fortschritt zu gewinnen suchte. Das Bestreben des Verfassers richtet sich dabei auch darauf, aus der Ausdrucksweise der Zeit den eigentlichen Problemkern herauszuschälen. So hinsichtlich der Lehre von der species intelligibilis, für die mit Recht die Anknüpfung an Augustin betont wird (S. 385ff.), und hinsichtlich der Lehre vom thätigen Verstande (S. 389ff.), deren konkrete mittelalterliche Ausprägung freilich in Willmann's Nachkonstruktion gar zu sehr verflüchtigt erscheint. Wenn S. 398f. bei Besprechung der scholastischen Theorie des Selbstbewusstseins die reale Unterscheidung der Seelenvermögen als besonderer accidenteller Formen von der Seelensubstanz und unter einander als Ansicht aller Scholastiker ausser den Nominalisten hingestellt wird, so ist das durchaus unrichtig. Fast das ganze XII. Jahrhundert — es sei an Bernhard Silvestris, Wilhelm von St. Thierry, Isaak von Stella, Alanus von Lille erinnert — vertritt die entgegengesetzte, auf Augustinus zurückgehende Auffassung, und auch im XIII. Jahrhundert hat diese Anhänger von der Bedeutung eines Bonaventura und Heinrich von Gent. Eine Besprechung der scholastischen Wissenschaftslehre (S. 401ff.), Ethik und Gesellschaftslehre (S. 420ff.) bildet den Schluss des Abschnittes. Zumeist wird auch hier Thomas von Aquin zu Grunde gelegt; doch erscheint daneben für die Wissenschaftslehre Bonaventura's charakteristische Schrift De

reductione artium ad theologiam, für die Gesellschaftslehre der Policraticus des Johannes von Salisbury berücksichtigt. Gern hätte man auch andere Schriften, die sich speciell mit der Einteilung der Wissenschaften beschäftigen, wie die Kilwardby's, angezogen gesehen, und ebenso einen breiteren Durchschnitt durch die mittelalterliche Ethik und Gesellschaftslehre gewünscht; aber die am meisten nachwirkenden und bedeutungsvollsten Ansichten sind immerhin zur Darstellung gekommen.

Kürzer kann ich mich über die beiden andern, der Scholastik gewidmeten Abschnitte fassen, in denen die bereits charakterisierten Anschauungen des vorausgehenden Abschnitts zum Nach- und Ausklingen gelangen. Aus dem „Thomas von Aquin" überschriebenen Abschnitt (S. 442ff.) hebe ich hervor die feinsinnige Analyse der beiden sich so ähnlichen und doch wieder so verschiedenen Individualitäten Thomas und Augustin (S. 457ff.). Den scholastischen Realismus (gemeint ist der Thomismus) als Hüter der idealen Principien gegenüber dem Monismus und dem Nominalismus feiert der Schlussabschnitt (S. 542ff.). Mit vollem Recht weist Willmann (S. 562) auf die Wichtigkeit des von den Philosophiehistorikern meist übergangenen Wycleff auch für die Geschichte der Philosophie hin. Nur hätte er ihn nicht zu Amalric von Bennes in Zusammenhang bringen sollen. Weit näher lag die Beziehung zu Bradwardina, von dessen Philosophie Karl Werner eine ausführliche Darstellung gegeben hat[196]) und zu dem wieder Johannes von Mirecuria, Nikolaus von Ultricuria und andere Neuerer jener Zeit sich stellen. Der Nominalismus des späteren Mittelalters (S. 575ff.) erscheint gar zu sehr in der Beleuchtung der thomistischen Tradition, welche einseitig den erkenntnistheoretischen Gegensatz ins Auge fasst, die positive Arbeit der Nominalisten dagegen zumeist mit Stillschweigen übergeht. Wer freilich den Hauptteil dieser positiven Arbeit auch nur aus Prantl's Darstellung kennt, wird sich nicht sonderlich dafür begeistern können.

Die kurze Skizze von Max Dessoir (No. 15) erfüllt gut ihren Zweck. Auch die neueren Forschungen sind herangezogen; Ent-

---

[196]) Karl Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. III. Wien 1883. S. 235—306.

wicklungsgang und Hauptrichtungen sind klar und anschaulich gezeichnet[197]).

Der die Scholastik betreffende Abschnitt in Jonas Cohn's Buch (No. 16) über das Unendlichkeitsproblem (S. 67—82) ist aus zweiter Hand geschöpft und ohne sonderliche neue Ergebnisse.

Heinrich Appel (No. 17) behandelt seinen Gegenstand aus einem specifisch theologischen Gesichtspunkte, von dem aus er schon bei Hieronymus und dann bei den Scholastikern in der Lehre von der Synderesis — dem auch dem gefallenen Menschen verbliebenen natürlichen Triebe zum Guten — Semipelagianismus sieht. Auch wer ihm, wie ich, auf diesem Gebiete nicht folgt, kann von der Zusammenstellung des Materials — das sich freilich zu einem grossen Teil auf Karl Werner und auf eine gute Arbeit von Simar stützt — einigen Nutzen haben. Im Gegensatz zu Rabus (dieses Archiv II. 29 f.) hält Appel in der Stelle des Hieronymus zu Ezechiel, welche den Ausgang für die Scholastiker bildete, an der Lesung συντήρησις fest, freilich ohne der handschriftlichen Ueberlieferung nachzugehen, und übersetzt den Ausdruck mit „hütende Kraft“ (S. 14). Für den Gebrauch des Wortes und seiner Verwandten bei den griechischen Kirchenvätern wird einiges neue Material beigebracht (S. 7 ff.). Innerhalb der Scholastik wird die Entwicklung des Begriffs bei Alexander von Hales, Albert, Bonaventura, Thomas, Heinrich von Gent und Scotus mehr oder minder ausführlich und im ganzen zutreffend[198]) besprochen. Einige weitere werden kurz erwähnt. Andere, weniger bekannte, wie Wilhelm von Auvergne[199]) und Engelbert von Admont[200]), konnten hinzugefügt werden. — Wer die Litteratur kennt, wird bei Appel

---

[197]) Die höchst wertvollen „Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie“ von Hermann Siebeck, mit denen derselbe eine ergebnisreiche Artikelserie fortsetzt, können erst später besprochen werden, da dieselben ausschliesslich die spätere Zeit (deutsche Mystik und Buridan) betreffen.

[198]) Der sehr ungenaue Ausdruck S. 17, dass die Synderesis bei den Scholastikern eine „Seelenkraft“ bezeichne, wird später bei Besprechung der Einzelnen richtig gestellt.

[199]) Guilelm. Alvern. De anima VII 13, p. 220 col. b ed. Orléans 1674.

[200]) Engelbertus Admontens. (c. 1250—1327.) De statu defunctorum, bei B. Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova. T. IX. Ratisponae 1720. p. 113—192 (bes. p. 116).

nicht eben etwas Neues finden. Die inhaltreichen Scholien J. Jeiler's in der neuen Ausgabe der Werke Bonaventura's, deren zweiter hier in Betracht kommender Band schon 1885 erschien, sind dem Verfasser unbekannt geblieben. Er würde durch dieselben nicht nur auf weiteres nicht unwichtiges Material aufmerksam gemacht sein, sondern hätte auch für die klare Fassung des von ihm bereits dargestellten noch vieles aus denselben lernen können.

Schon öfter ist es betont worden, wie irrig die landläufige Ansicht ist, welche in der scholastischen Philosophie, als Gesamterscheinung genommen, schlechtweg einen Aristotelismus sehen will, nur in einzelnen metaphysischen und psychologischen Fragen modificiert durch die Rücksicht auf die Kirchenlehre. Mit Nachdruck hat namentlich Karl Werner immer wieder darauf hingewiesen, dass in allen nicht rein logischen, sondern sachlichen Fragen vor dem siegreichen Vordringen des Aristotelismus Plato viel mehr als Aristoteles der Scholastik das Gepräge gegeben hat, mochte er nun direkt oder durch die Vermittlung Späterer, vorab Augustin's, seine Wirkung ausüben, und dass auch nach der Reception des Aristotelischen Corpus die Platonischen Gedankenkreise nicht aufhörten, bald in höherem, bald in minderem Maasse sich wirksam zu erweisen. Den Gang dieser Bewegung im einzelnen zu schildern, ist die Aufgabe, welche sich Charles Huit — auch in Deutschland bekannt durch eine Reihe geistvoller Arbeiten über Platon und seine Werke — in einer Serie von Artikeln gestellt hat (No. 18—22), die unter verschiedenen Titeln eine zusammenhängende Geschichte des Platonismus im Mittelalter bieten[201]). Mehrfach mit dem entsprechenden Abschnitt in von Stein's Geschichte des Platonismus (III. 67ff.) sich berührend, haben sie den Vorzug einer weit grösseren Sachkenntnis und Beherrschung des Einzelnen. Freilich ist der Gebrauch, welchen Huit von dem Namen und Begriffe des „Platonismus" macht, von einer gewissen Willkür nicht freizusprechen. Diese zeigt sich namentlich in der Abgrenzung des

[201]) Eine Zusammenfassung und teilweise Weiterführung bietet: Charles Huit, Le platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen-âge. Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 sept. 1894. Sciences philosophiques, p. 293—309.

Platonismus gegen den Neuplatonismus. Bisweilen scheint hier die Sympathie des Verfassers mit Plato, seine Antipathie gegen den Neuplatonismus dem Maassstab eine gewisse subjektive Färbung gegeben zu haben. Im übrigen verdienen die Artikel volle Beachtung. Ohne dass das Streben des Verfassers gerade auf die Aufspürung neuen Materials gerichtet wäre, hat er doch auch nach dieser Seite hin einzelne Beiträge geliefert[202]). Der Hauptwert seiner Arbeit aber liegt in der Schärfe, mit der das vorliegende Material analysiert ist, und in der Kunst der Synthese, mit der dasselbe zu einer Reihe von Bildern verarbeitet wird, welche von feinem historischen Sinn und von grosser Gestaltungskraft Zeugnis geben und die auch in der sprachlichen Darstellung eine hohe Vollendung zeigen. Vor allem gilt dies von den Darstellungen aus der älteren Zeit. Weniger befriedigt die Behandlung, welche der Platonismus in der Blütezeit der Scholastik gefunden hat. Hier wird, was bei der Fülle des in kurzen Artikeln zu bewältigenden Stoffes freilich kaum zu vermeiden war, der vieles umfassende Name des Platonismus zu sehr in seiner Unbestimmtheit belassen. Bei genauerem Eingehen, wie es z. B. Victor Lipperheide für Thomas von Aquino und dessen Stellung zur Platonischen Ideenlehre versucht hat[203]), würde sich hier in Anschluss und Gegensatz vielfach eine schärfere Sonderung zwischen dem, was den historischen Platon angeht, und zwischen dem durch Augustinus und andere vermittelten Platonismus im weiteren Sinne haben durchführen lassen. Doch enthält auch dieser Teil wohl gelungene Bilder. Vor allem ist Bonaventura treffend gezeichnet[204]).

---

202) Besonders sei aufmerksam gemacht auf die Bemerkungen zu dem von Cousin dem Honorius von Autun zugeschriebenen und fragmentarisch veröffentlichten (Ouvrages inédits d'Abélard, p. 646—657, wiederabgedruckt bei Migne T. 172, col. 245 ff.) Kommentar zum Platonischen Timaeus, dessen schon von Hauréau ausgesprochene Zuweisung an Wilhelm von Conches durch den Nachweis der ganz oder nahezu wörtlichen Übereinstimmung mit Wilhelm's Philosophia mundi noch mehr bekräftigt wird (XXI. 172, 2).

203) Victor Lipperheide, Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre. München 1890. Vgl. dieses Archiv V. 571 ff.

204) Von Einzelausstellungen, die ich zu machen hätte, sei Folgendes erwähnt. Dass Gilbert's Schrift De sex principiis seit dem Ende des XV. Jahrhunderts nur in der Überarbeitung des Hermolaus Barbarus bekannt war

Den Schluss mögen zwei verdienstvolle Werke machen, welche die Geschichte der Scholastik in räumlich begrenzten Gebieten darstellen:

23. A. Clerval, Les Écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle (Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir, T. XI). Chartres 1895.

24. Maurice De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège jusqu'à la Révolution française. Louvain et Paris 1895.

Ehe der alles überstrahlende Ruhm der Pariser Universität das geistige Leben Frankreichs, soweit die philosophischen und theologischen Studien inbetracht kommen, in der Hauptstadt des Landes centralisierte, blühten in den verschiedensten Gegenden des Reiches, angeschlossen an die Kathedralen, reichbesuchte Schulen. Unter diesen nimmt die zu Chartres eine besonders wichtige Stellung ein, nicht nur wegen der berühmten Namen, die wir unter

(XXI. 165,4), trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu. Wie schon S. 139 A. 43 gegen Hauréau bemerkt wurde, benutzt und citiert Prantl den echten Text. Dass Bernhard Silvestris von Tours und Bernhard von Chartres zu scheiden sind, hätte den Verf. nicht dazu verführen sollen, nun auch die Existenz von zwei Schriften mit dem Titel „Megacosmus" anzunehmen (XXI, 171,1). Alles was er aus dem Megacosmus Bernhard's von Chartres anführt, findet sich in dem Thierry von Chartres gewidmeten, von Barach herausgegebenen Megacosmus des Bernhard Silvestris (von Tours). Dass Alanus im Antiklaudian die Theorie der „ideae separatae" vertrete, wie Huit (XXI, 179) mit Hauréau annimmt, beruht auf einer Verkennung des rein dichterischen Charakters der betreffenden Stellen; vgl. Baumgartner, Phil. des Alanus S. 140. Der Vergleich der Gottheit mit einer Kugel, deren Centrum überall und deren Umfang nirgends ist (XXI, 373,2), lässt sich schon in einer dem Hermes Trismegistus zugeschriebenen, bereits dem Alanus vorliegenden Schrift nachweisen; vgl. Baumgartner a. a. O. S. 118. Die „Autoritates Aristotelis . . . Boetii, Senecae, Apulei, Porphyrii, Averrois, Gilberti" (Köln, Quentel 1507, fol. H 4^r^, hinter Apuleius) schreiben den Spruch dem (Pseudo-) Empedokles zu. Bei der Darlegung der Gründe, welche die Reception des Aristotelismus im XIII. Jahrhundert so sehr beschleunigten (XXI. 374 ff.), war auf die vielen aristotelischen Elemente in Metaphysik und Naturphilosophie hinzuweisen, welche schon das XII. Jahrhundert aufgrund indirekter Zuführung (durch Boethius u. A.) in sich aufgenommen hatte. Dass Thomas von Aquin Griechisch verstanden (XXI. 473,2), ist höchst unwahrscheinlich, wie kürzlich wieder L. Schütz (Philos. Jahrbuch, herausgegeben von Gutberlet, VIII. 1895, S. 273—283) gezeigt hat.

ihren Lehrern treffen, sondern auch wegen der charakteristischen Eigenart der von diesen ausgebildeten Lehren. Nicht so sehr ein lokalgeschichtlicher Durchschnitt durch eine bunte Reihe sich ablösender Richtungen, sondern eine in sich geschlossene Einzelerscheinung ist es darum, die uns A. Clerval in seinem fleissigen und an Ergebnissen reichen Buch über die Schulen von Chartres (No. 23) vorführt. Dasselbe schildert die Entwicklung der Schulen zu Chartres von Anfang an bis ins XVI. Jahrhundert. Aber so Interessantes auch die späteren Kapitel zur Schulgeschichte, speciell für die Entwicklung der elementaren Schulen, bringen, so dankenswert die reichen Nachrichten über Lehrer und Schüler in Chartres und aus Chartres in dieser Periode auch sein mögen, so fallen diese Teile des Werkes für die Geschichte der Philosophie im Mittelalter doch nicht sonderlich ins Gewicht. Noch mehr vielleicht als andere alte Pflegestätten der Wissenschaft hatte Chartres unter der Anziehung zu leiden, die das so nahe gelegene Paris in jener Periode auf die strebsamen Geister ausübte. Ueberaus wichtig für die Geschichte der Scholastik ist dagegen die Schule von Chartres im XI. und XII. Jahrhundert. Auch für diese Zeit hat Clerval, vor allem aufrund umfassender Ausnutzung der Handschriften sowie der gedruckten Urkundensammlungen, manches Neue von allgemeiner Bedeutung bringen können, manches zum Teil schon Bekannte in neues Licht gesetzt.

Zwei glänzende Epochen vor allem hat die Schule von Chartres aufzuweisen, zwischen denen, trotz des engen Zusammenhanges der Zeit und in der Gedankenentwicklung, doch charakteristische Unterschiede bestehen. Die erste im XI. Jahrhundert — Clerval nennt sie (S. 29) das goldene Zeitalter der Schulen von Chartres — knüpft sich an den Namen Fulbert's an. Fulbert, für dessen italienische Abstammung neue sehr beachtenswerte Gründe geltend gemacht werden (S. 34f. 42), wurzelt mit seinen Anschauungen durchaus in der mehr positiven, an die Kirchenväter sich anschliessenden Richtung der älteren Zeit. Aber dass der vielseitige Lehrer (S. 94—103) auch auf die Dialektik grossen Wert legte, sieht man aus dem von Clerval sehr geschickt verwerteten Codex No. 100 der Kommunalbibliothek zu Chartres (XI. Jahrhundert),

welcher in einer Reihe von Schriften des Aristoteles, Ps.-Augustin, Cicero, Boethius u. s. w. gewissermaassen das Handbuch der Schule Fulbert's für den Unterricht in der Dialektik enthält (S. 117). Nichts desto weniger ist Fulbert trotz der aristotelischen Form, wie seine Schüler Hugo und Adelmann, in den Grundgedanken doch platonisch gesinnt (S. 118). Neben Augustin's überwiegendem Einfluss macht sich bei ihnen auch ein solcher von Pseudo-Dionysius und Eriugena fühlbar. Sie verfolgen eine spiritualistische und idealistische Tendenz. Demgegenüber tritt bei Berengar (S. 77 f.) eine kritische und sensualistische Richtung zu Tage, die sich mehr an Aristotelische Gedankenreihen anschliesst, trotz der Berufung auf Plato und Eriugena (S. 118 f.). Die Geschichte des Abendmahlsstreites (S. 132—141)[205]) wird von Clerval in längerer Ausführung auch für die Geschichte der Philosophie ausgenutzt (S. 118 f.). Weit mehr aber noch, als Berengar's eigene Stellung in jenem Streit, kommt für diese in Betracht, was Clerval scharfsinnig über Berengar's Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des Nominalismus entwickelt. Aus einer noch nicht wieder aufgefundenen Chronik hatte Du Boulay[206]) die Nachricht entnommen, dass der Urheber des Nominalismus ein Sophist Johannes, Roscellin dagegen mit Robert von Paris und Arnulf von Laon dessen Anhänger gewesen sei. Durch eine wunderliche Deutung hatten Prantl und Hauréau aus diesem Johannes den Johannes Scotus Eriugena machen wollen. Demgegenüber macht es Clerval, zu einer Vermutung Du Boulay's zurückkehrend, aufgrund ganz neuen Materiales im höchsten Grade wahrscheinlich (S. 121 ff.), dass jener Johannes mit dem Arzte Henri's I. identisch sei, der 1045 und 1049 in Urkunden mit mehreren Geistlichen von Chartres vorkommt und dessen Todestag im Nekrologium von Chartres vermerkt ist. Philosophie und Medicin finden wir, wie Clerval zeigt, auch sonst in der Schule zu Chartres vereinigt. Zugleich erklären sich so auffallende Uebereinstimmungen zwischen Berengar und Roscellin, für die Johannes der Vermittler ist. Denn wenn Berengar in der Abendmahlslehre

---

[205]) S. 78 hätte das Buch von Jos. Schnitzer (s. Archiv V. 562 f.) Erwähnung verdient.

[206]) Hist. Univ. Par. I. 443. Vgl. oben S. 270 Anm. 195.

nach manchen Beziehungen auch an Eriugena sich anlehnt[207]), so sind seine erkenntnistheoretischen Anschauungen doch von denen dieses grundverschieden. — Mancherlei wertvolle Bereicherung erfährt durch Clerval unser Wissen auch von der zweiten Blüte der Schule von Chartres, die mit der Zeit Ivo's des Kanonisten anhebt. Obwohl durch mancherlei Fäden mit der Schule Fulbert's verknüpft, unterscheiden sich doch diese Platoniker der 1. Hälfte des XII. Jahrhunderts durch das Zurücktreten des biblischen und patristischen Elements in durchgreifender Weise von jener. Statt dessen übt neben dem Platonischen Timaeus der Neuplatonismus eines Pseudo-Dionysius und Eriugena noch entschiedener seinen Einfluss aus[208]). Wichtiges Neue auch nach Hauréau[209]) wird über die Kanzler jener Zeit beigebracht (S. 155 ff.), unter denen Bernhard und Thierry von Chartres, Gilbert de la Porrée, eventuell auch Bernhard von Quimper für die Geschichte der Philosophie von hoher Bedeutung sind. Clerval war der erste, der in einer früheren Arbeit der Identificierung von Bernhard von Chartres und Bernhard Silvestris (oder Bernhard von Tours), dem Verfasser der von Wrobel und Barach[210]) herausgegebenen Schrift De mundi universitate, entgegentrat[211]). In dieser Hauptsache stimmte ihm Hauréau[212]) bei, griff aber Clerval's Beweisführung und genauere Fixierung an, während Langlois[213]) wieder die traditionelle Identificierung von Bernhard von Chartres, Bernhard Silvestris und Bernhard von Quimper vertritt. Gegen beide verteidigt Clerval mit schwerwiegenden Gründen und unter Hinzu-

---

207) Wie Picavet, Rev. phil. 1896, I. 68 Clerval entgegenhält.

208) Auch auf die Arithmetik des Boethius und auf Pseudo-Apuleius (den „Mercurius Trismegistus" bei Thierry von Chartres) als Quelle des Neuplatonismus war hinzuweisen.

209) B. Hauréau, Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de Chartres. Mém. de l'Inst. de France, Inscr. et Belles lettres, XXXI. 1884, 2e part., p. 63—122.

210) Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, herausgegeben von Barach. I. Innsbruck 1876.

211) Siehe oben S. 136.

212) S. S. 97 ff. der Anm. 209 angeführten Abhandlung und oben S. 136.

213) Ch.-V. Langlois, Questions d'histoire litteraire. Maître Bernard. Bibl. de l'École des chartes LIV. 1893. p. 225—250.

ziehung neuen Materiales seine Position. Von den beiden bretonischen Brüdern ist Bernhard der ältere, Thierry der jüngere. Bernhard, der in Urkunden von 1114, 1115, 1118, 1119 als Magister scholae, darauf (zuletzt 1124) als Kanzler in Chartres vorkommt, verschwindet dann und ist, wie sich aus einem eigentümlichen Verhältnis der Nekrologien von Chartres ergibt, zwischen 1124 und 1130 gestorben. Hauréau's Argument gegen die letztere Beweisführung, das sich auf einen Fehler der Herausgeber des Cartulaire de Notre-Dame de Chartres stützte, wird siegreich entkräftet (S. 161). Das mittlerweile von Merlet und Clerval herausgegebene[214]) erste Nekrologium von Chartres enthält die von Hauréau ins Feld geführten Namen aus späterer Zeit in der That nicht. Von diesem älteren Bernhard von Chartres, dem Verfasser einer dem platonischen Realismus huldigenden Expositio in Porphyrium, spricht Johannes von Salisbury an verschiedenen Stellen; er ist auch unter dem „senex Carnotensis“ (Policrat. VII. 13) zu verstehen. Weit jünger, jünger auch als Thierry von Chartres, ist Bernhard Silvestris, der Verfasser von De mundi universitate (Megacosmus et Microcosmus), den wir von 1145—1153 zu Tours als Lehrer treffen. Ich stimme Clerval's Ausführungen um so mehr zu, als mir längst der im Munde eines älteren Bruders an den jüngeren ganz unverständliche, geradezu unterwürfige Ton im Widmungsbriefe an Terricus (d. h. Thierry von Chartres) zum Anstoss gereichte, den Bernhard Silvestris seinem Werke voraufschickt; denn dass man umgekehrt Bernhard zum jüngeren Bruder machen wollte, schien auch mir unstatthaft. Ob dieser Bernhard Silvestris (Silvester) oder Bernhard von Tours identisch sei mit Bernhard von Moëlan, 1159—1167 Bischof von Quimper, den wir um 1156 als Kanzler von Chartres treffen — man kann also auch von zwei Bernhard von Chartres reden —, will Clerval dahingestellt sein lassen (S. 174). Da er aber bei der Behandlung der Lehre auch das System des Bernhard Silvestris zur Behandlung bringt (S. 259 ff.), so hält er wohl die

[214]) R. Merlet et Clerval, Un manuscrit chartrain du XIe siècle. Chartres 1893. Das Nekrologium aus der jetzt in der Municipal-Bibliothek von Saint-Étienne (Loire) befindlichen Handschrift ist S. 149—186 dieser schönen Publikation, die auch für die Kunstgeschichte von Bedeutung ist, abgedruckt.

Identificierung für das wahrscheinlichere. Dass er von diesem System die Darstellung der Lehre des Bernhard von Chartres (nach Johannes Saresb.) völlig getrennt hat (S. 248—254), ist ein entschiedener Fortschritt. — Eine eingehende Darstellung finden Leben, Schriften (S. 163—169) und Philosophie (S. 261—264) Gilbert's de la Porrée, des Nachfolgers Bernhard's im Kanzleramte und späteren Bischofs von Poitiers. Bei der Beurteilung seines Streites mit Bernhard von Clairvaux neigt sich Clerval auf die Seite Otto's von Freisingen und des Saresberiensers, gegen den leidenschaftlichen Geoffroi von Auxerre, Bernhard's Sekretär (S. 166, 1). Leider ist Clerval (S. 168f. 246. 261) Berthaud's[215]) haltlosem Einfall beigetreten, der den Liber de causis von Gilbert verfasst sein lässt. Aber ein Werk, das seinem ganzen Texte nach von Bardenhewer[216]) nach einer arabischen Handschrift aus dem Jahre 593 der Flucht, 1197 n. Chr., veröffentlicht ist[217]), einer Handschrift, deren Textesgestalt beweist, dass sie schon eine längere Ueberlieferung vor sich hat, kann doch unmöglich in Frankreich entstanden und etwa aus dem Lateinischen ins Arabische übersetzt sein. Uebrigens ist Berthaud's Einfall nicht so neu, wie Clerval meint (S. 168). Das Manuskript in Brügge erwähnt schon Hauréau; dem Gilbert schreibt das Werk eine Venediger Ausgabe von 1507 zu, und Rousselot lässt ihn den Liber de causis kommentieren[218]). — Ueber Thierry von Chartres hatte Clerval bereits früher eine wichtige Entdeckung veröffentlicht[219]), die zusammen mit der Publikation des I. Buches seines Werkes über das Hexaemeron durch

215) Berthaud, Gilbert de la Porrée. Poitiers 1892.

216) Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, bearb. von O. Bardenhewer. Freiburg i. Br. 1882. Clerval hat das Werk nicht benutzt.

217) Die στοιχείωσις θεολογική des Proclus ist erst 1268 durch Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische (direkt aus dem Griechischen) übersetzt. Sie kann nicht durch Hermann den Dalmaten nach Chartres gesandt sein, wie Clerval S. 169 meint.

218) Die einzelnen Nachweise bei Bardenhewer, a. a. O. S. 155, 3.

219) A. Clerval, L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres, in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II. S. 277—296.

Hauréau (s. o. S. 136ff.) und mit dem Nachweis seines in Brüssel sich findenden Kommentars zu den Rhetorica ad Herennium durch Paul Thomas[220]) ein ganz neues Bild dieses merkwürdigen Mannes ermöglicht. In einem, von Thierry selbst der Domkirche von Chartres testamentarisch vermachten mächtigen Manuscripte fand Clerval das Lehrbuch der sieben freien Künste, welches Thierry seinem Unterrichte zu Grunde legte. Es ist eine Zusammenstellung zahlreicher Einzelschriften von den verschiedensten Autoren. Durch sie lernen wir — und das ist eine bedeutsame Entdeckung Clerval's — zugleich das „diligens ingenium“ kennen, welches nach Johann von Salisbury[221]) zuerst neben den von Anfang an bekannten Kategorien und der Schrift De interpretatione auch die übrigen Bücher des Aristotelischen Organon (es fehlen nur die Analytica posteriora und das zweite Buch der Priora) wie vom Tode oder Schlafe erweckte. Thierry ist es, welcher diese Schriften, die Abaelard 1136 noch nicht kennt, während Gilbert (als Bischof von Poitiers) sie 1154 citiert, zuerst wieder in den Gesichtskreis der Schule einführte. Beachtenswert ist ferner, was Clerval, zum Teil auf Grund einer schon früher veröffentlichten Abhandlung über Hermann den Dalmaten[222]), über Thierry als Kenner der griechischen und arabischen Mathematik, der das Decimalsystem und die Null verwertet, uns beibringt (S. 236—238). So ist es ein lebensvolles Bild, statt der bisherigen dürren Notizen oder einseitigen Darstellungen, welches uns von Leben, Schriften (S. 169—173) und Philosophie (S. 254—259) Thierry's, sowie von der Organisation (S. 208—220) und dem Unterrichtsbetrieb (S. 220 ff.) der Schule zu Chartres in seiner Zeit geboten wird. Mancher schätzenswerte Einzelbeitrag ergiebt sich auch (S. 179ff.) für die Schüler jener grossen Lehrer: Johann von Salisbury, Wilhelm von Conches (diese Schüler Bernhard's von Chartres), Johann

---

220) Mélanges Graux, Paris 1884, S. 41f. Vgl. Hauréau, Journ. des sav. 1884, S. 516f.

221) Metalog. IV. 24.

222) A. Clerval, Hermann le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes d'astronomie au moyen âge, in: Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 1er au 6 avril 1891. Ve sect., p. 163—169.

Beleth, Nikolaus von Amiens[223]) (Gilbert's Schüler), Hermann den Dalmaten, Robert von Retines, Adelard von Bath (Thierry als Schüler zugerechnet).

In einer weniger glücklichen Lage, wie Clerval, befand sich De Wulf (No. 24) — von dem der vorige Jahrgang des Archivs eine Abhandlung über die Entwicklung des Universalienproblems im Mittelalter brachte — bei der räumlichen Abgrenzung des darzustellenden Gebietes auf die Niederlande und das Fürstentum Lüttich. Was bei Clerval der Begrenzung die über das Lokalgeschichtliche hinausgehende höhere Bedeutung gab: der eigenartige Charakter der Schule von Chartres, das fehlt hier gänzlich oder doch nahezu gänzlich. So hat die Wahl des Themas nach dem allgemein kulturgeschichtlichen und dem patriotischen Gesichtspunkte immerhin ihre Berechtigung; aber vom specifisch philosophiegeschichtlichen Standpunkte der Beurteilung aus wird nicht geleugnet werden können, dass eine gewisse Sprunghaftigkeit die unvermeidliche Folge der gewählten Aufgabe war. Von vornherein schon stellte dieselbe den Verfasser vor zwei verschiedene Teilaufgaben, die philosophiegeschichtlich in keinem engern Zusammenhange stehen. Einmal soll die Entwicklung der höheren Schulen des Gebiets, an denen Philosophie gelehrt wurde, gezeichnet werden; dann war ein Bild des Lebens und der Lehre der Männer zu geben, welche jenem Gebiete durch die Geburt angehören. Aber die bedeutendsten unter jenen Männern haben ihre Wirksamkeit in fremden Landen entfaltet; sie gehören ganz verschiedenen Richtungen an und eine genauere Darstellung ihrer Lehre hätte uns nicht nur fortwährend aus dem fraglichen Gebiet herausgeführt, sondern hätte auch das Buch in eine Reihe von Monographieen zerdehnt. Dem Verfasser sage ich damit nichts Neues. Nicht aus sich hat er dem Thema die Abgrenzung gegeben, sondern dasselbe ist in dieser Form von der Akademie der Wissenschaften in Brüssel gestellt, die auch De Wulf's Bearbeitung mit dem Preise gekrönt hat. So hat er sich mit voller Ueberlegung (s. Vorrede S. III) darauf beschränkt,

---

[223]) Was über Nikolaus von Amiens als Verfasser der Schrift De arte fidei bemerkt wird (S. 187, wo De arce Druckfehler ist), ist nicht zutreffend. Vgl. auch schon oben S. 144.

von der Gesamtentwicklung der Scholastik im Lande sowie von der Mehrzahl der Landeskinder nur einen summarischen Bericht zu geben. Ausführlich behandelt ist dagegen die Lehre des Mannes, der, eine Grösse von hohem Range und ein selbständiger Denker, zugleich Belgien wenigstens längere Zeit auch durch sein Wirken angehört hat: Heinrich's von Gent. Freilich entsteht dadurch nun wieder leicht der Schein, als sei die Philosophie Heinrich's für Belgien besonders charakteristisch, obwohl derselbe doch weitere Schüler dort nicht hatte. Aber dieser Missstand war bei der gestellten Aufgabe nun einmal nicht zu vermeiden.

Ich habe geglaubt, die Andeutung dieser allgemeinen Bedenken nicht unterdrücken zu sollen. Um so freier kann ich über das viele Gute, welches das Buch enthält, meine Anerkennung aussprechen. Schon das synthetische Résumé über die Entwicklung der Schulen und den Betrieb der Philosophie an ihnen ist recht brauchbar. Mit grossem Fleiss und mit richtigem Urteil sind, mit genauen Quellenangaben, die Resultate früherer Untersuchungen (auch der neuesten) zusammengestellt, mitunter auch auf Grund eigener Forschungen in den Bibliotheken durch neue Züge erweitert[224]. Utrecht und Lüttich in der älteren Zeit, dann — nach-

[224]) Einzelnes ist zu berichtigen oder zu ergänzen. S. 14, 1 war auf Havet's Abdruck der älteren Form von Adelmann's Gedicht nach der Kopenhagener Handschrift, S. 32, 2 auf den zugänglicheren Abdruck des Briefes von Wilhelm St. Thierry nach Tissier bei Migne, Bd. 180, col. 333 ff. hinzuweisen. S. 36 hätte De Wulf nicht Hauréau hinsichtlich der Quelle des David von Dinant („Alexander“) und der Annahme der „Quaternuli“ als Titels einer besonderen Schrift neben De tomis folgen sollen. Hildebert von Lavardin ist S. 44 aus der Reihe der Sentenziarier und Summisten zu streichen; s. o. S. 134 f. Dass Wilhelm von Moerbeke 1268 ungefähr ein Jahrhundert nach Gundisalvi den Liber de causis übertragen habe (S. 280), ist eine Verwechslung mit der 1268 von Wilhelm aus dem Griechischen übertragenen Στοιχείωσις θεολογική des Proklus, aus der ja freilich von einem Araber auch die Sätze des Liber de causis geschöpft sind. Zudem ist die Annahme Gundisalvi's als Übersetzers des Liber de causis so grundlos, wie dessen Zuschreibung an Peter von Poitiers (s. oben S. 265 Anm. 183. S. 281). Dass Wilhelm Arabisch verstand (S. 279), ist so unwahrscheinlich, wie die Kenntnis des Griechischen bei Thomas von Aquin (S. 280). Wenn Marsilius von Inghen (wegen seiner logischen Schriften) zu den Nominalisten gerechnet wird, so ist das keine Verwechslung mit Marsilius von Padua (S. 291); vgl. oben S. 248 Anm. 127. — Ich füge schon hier Einiges aus dem Heinrich von Gent behandelnden Abschnitt hinzu. S. 61 scheint der Sinn des auf die

dem lange Zeit hindurch die auswärtigen Universitäten die besten Kräfte der Heimat entfremdet — die Landesuniversitäten in Löwen, Douai, Utrecht und Leyden, sowie die Jesuitenschulen, ferner der Zusammenstoss der Scholastik mit dem Cartesianismus und den Lehren Galilei's, finden eingehende Behandlung. Ebenso die Landeskinder, welche sich auswärts einen Namen machten: Walter von Mortagne, Simon von Tournai, Alanus von Lille, Siger von Brabant, Aegidius von Lessines, Gottfried von Fontaines, Marsilius von Inghen, Buridan und andere.

Was De Wulf's Werk aber eine besondere Bedeutung für die allgemeine Geschichte der Philosophie verleiht, ist der gerade die Hälfte desselben einnehmende dritte Abschnitt (S. 46—272), welcher ausführlich über Leben, Schriften und Philosophie Heinrich's von Gent handelt. Zwar über das Leben des grossen Vlamen (S. 46—60) hatten die von mir im vorigen Bericht[225]) angezeigten Arbeiten von Wauters, Ehrle, Delahaye, und De Pauw bereits die nötige Aufklärung gebracht, durch welche die bisherige Legende[226]) zerstört und die wenigen erweisbaren Daten aus dem Leben Heinrich's sicher gestellt wurden[227]). Ebenso war über die Schriften

Disputationspraxis bezüglichen Ausdrucks „determinare“ nicht richtig erfasst zu sein. Der S. 284, 3 angezogene Brief des Wilhelm von Amiens hätte auf die Spur bringen können. Wo der S. 90 gemeinte Irrtum von Hertling's liegen soll, ist mir nicht klar geworden. Der S. 98 erwähnte Kommentar zur Metaphysik hat nicht Alexander von Hales, sondern Alexander von Alessandria zum Verfasser. Der Philosoph Isaac, der S. 166 zum Araber gemacht wird, ist der Jude Isaak Israeli. (Zu der dort angezogenen Definition vgl. übrigens Archiv V. 126, Anm. 12.) S. 172, 3 war für Wilhelm von Auvergne aus M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893, S. 95 f., Genaueres zu entnehmen.

225) Siehe dieses Archiv V. 129 ff.

226) Z. B. die Zugehörigkeit zur Familie der Goethals und die zuerst von Meyerus, Annales Flandriae, 1567 (!), behauptete Abstammung aus Muda („une terre basse et marécageuse, située au nord de la ville de Gand“, S. 53, 2). Dem von Ehrle vorsichtig und hypothetisch aufgestellten Versuche, den „Mudanus“ in dem Magister Henricus ad Plagam de Gandavo, wie unser Heinrich bei dem zeitgenössischen Chronisten Gilles li Muisis heisst, wiederzuerkennen, tritt De Wulf (S. 56) aus sprachlichen Gründen entgegen. Mit dem Referenten wird ihm darin jeder Niederdeutsche zustimmen, der die Bedeutung unseres dem Vlämischen entsprechenden niederdeutschen Wortes „Mudde“ beachtet.

227) Die Zweifel De Wulf's an der Identität Heinrich's von Gent und des

(S. 60—68), für die vor allem Ehrle und Hauréau wichtige Beiträge gebracht, nicht viel Neues zu sagen[228]). Aber hinsichtlich der Lehre des Doctor solemnis war nahezu noch alles zu thun. Trotzdem dieselbe von Huet, Hauréau, Stöckl, Schwartz, Werner und anderen nach den verschiedensten Seiten hin mehr oder minder ausführlich dargestellt war, herrschte doch hinsichtlich der wichtigsten Punkte die grösste Meinungsverschiedenheit. Darüber allerdings, dass derselbe, wie schon Pico della Mirandola annahm, der Hauptrepräsentant des Platonismus im XIII. Jahrhundert sei, bestand allgemeine Übereinstimmung; dann aber ging man alsbald soweit auseinander, dass z. B. Rousselot und Hauréau ihn zum extremen Realisten im Sinne des Scotus Eriugena machen, Werner dagegen ihn den Conceptualisten beizählt, während Stöckl den Formalismus des Duns Scotus bei Heinrich vorgebildet sieht. Höchst dankenswert ist es darum, dass De Wulf sich mit Eifer und Glück bemüht hat, all diesen Fragen auf den Grund zu gehen. Er bietet uns nicht, wie zumeist die früheren Darsteller[229]), dieses oder jenes herausgegriffene Citat, auf Grund dessen dann ein System konstruiert und dem Philosophen mit Gewalt aufgebürdet wird; vielmehr hat er die beiden in Frage kommenden Werke Heinrich's (Quodlibeta und Summa) gründlich durchgearbeitet und bietet durch reiche Belege aus den so schwer erreichbaren Originalschriften die Möglichkeit einer steten Kontrole.

Ein solches reiches Material ermöglichte eine objektive Darlegung der Philosophie Heinrich's, durch die zahlreiche Irrtümer

Heynric Formator van Dornecke (De Pauw hatte daraus den Familiennamen De Sceppere erschlossen) gehen vielleicht zu weit. Den Resultaten der letzten urkundlichen Nachforschungen De Pauw's, nach denen die Bezeichnung „ad Plagam“ auf Tournai geht, wo das Domkapitel in der unteren Stadt (rue Lormerie) einen Häuserblock besass, und wo wir Heinrich in dieser Gegend mit einem Bürger Jan Godelens in einen gerichtlichen Streit um eine Grenzmauer verwickelt sehen, sowie seine Fixierung des Todestages Heinrich's auf den 29. Juni 1293 stimmt auch De Wulf zu (S. 56. 60).

[228]) Die Schrift „De scriptoribus illustribus“ will De Wulf S. 64f. für Heinrich retten. Ich kann nicht beistimmen.

[229]) Als eine sehr brauchbare ältere Arbeit erwähnt De Wulf des öfteren H. A. Burgus, Henrici Gandavensis, doctoris solennis, ordinis Servitarum (auch das ist ein Bestandstück der Henricus-Legende), Paradoxa theologica et philosophica. Bononiae 1627 (S. 270,2).

richtig gestellt werden. Die wichtigsten derselben werden uns sogleich noch begegnen. Wenn dabei das, was Gemeingut der Scholastik in jener Periode ist, nur kurz angedeutet, der Nachdruck dagegen auf das Heinrich Eigentümliche gelegt wird, so kann dieses Verfahren nur Billigung finden. Nicht nur ihrem eigenen Lehrgehalte nach will aber der Verfasser Heinrich's philosophische Doktrin entwickeln; vielmehr sucht er dieselbe zugleich in ihrer historischen Stellung zu würdigen. Gerade darauf beruht der Erfolg, mit dem, entgegen bisherigen irrigen Auffassungen, der wahre Sinn von Heinrich's nicht immer sofort durchsichtigen Ausführungen festgestellt wird. So gewinnt seine bisher unglaublich missdeutete Lehre von den Allgemeinbegriffen durch die Anknüpfung an Avicenna und dessen Lehre von dem dreifachen Zustande der Wesenheit (an sich, in den Individuen und im Intellekte) ihr überraschend einfaches Verständnis (S. 202ff.). Für seinen Exemplarismus und seine Theorie von der Erleuchtung des menschlichen Intellektes durch die Gottheit hatten schon frühere Darstellungen an Augustin erinnert. Indem De Wulf diesem historischen Zusammenhange näher nachgeht (S. 163ff.), kann er mehrere Irrtümer beseitigen. Heinrich lehrt nicht, dass wir die Wahrheit in Gott schauen, wie Malebranche und Gioberti dieses annahmen; vielmehr bekämpft er ausdrücklich jene Ansicht, die man mit einem von Gioberti eingeführten Namen vielfach als Ontologismus bezeichnet. Wohl aber lehrt er eine besondere göttliche Erleuchtung, durch die derjenige, welcher nicht nur das Wahre in den Dingen, sondern auch die Wahrheit der Dinge kennt, deren Verhältnis zu der maassgebenden göttlichen Idee erfasst. Ich bedaure nur, dass De Wulf diese streng historische Ableitung nicht noch entschiedener verfolgt hat. Gewiss ist Thomas von Aquin der bedeutendste Theolog und Philosoph des XIII. Jahrhunderts; nicht selten auch dürften Heinrich's Gedanken durch die Polemik gegen Thomas mitbestimmt sein; aber er gehört doch ebensowenig zu derselben Gruppe, wie der Aquinate, noch ist die Polemik gegen diesen der eigentliche Ausgang und das Bestimmende für seine Theorie. Indem aber die Gesichtspunkte für die Einteilung und Gruppierung dem Thomismus entnommen werden, wird das System Heinrich's nicht selten

in ein ihm fremdes Schema gezwängt, welches der Eigenart derselben nicht gerecht wird. So erfahren wir nur beiläufig, dass Heinrich die Kräfte der Seele nicht als vom Wesen der Seele real verschieden betrachtet (S. 141 f., 248). Und doch ist dies die einstimmige Ansicht des ganzen XII. Jahrhunderts und noch im dreizehnten fast aller derer, die an Augustin sich anschliessen. Wie De Wulf selbst gelegentlich bemerkt (S. 141), ist dieselbe für Heinrich von fundamentaler Bedeutung. Sie musste darum in der Darstellung von Heinrich's System sowie in dessen historischer Ableitung ganz anders hervortreten, als wie geschehen. Dasselbe gilt für Heinrich's Lehre von der memoria als Grundseelenkraft neben Intellekt und Wille (S. 158 ff.). Durch eine allseitigere historische Betrachtung würde auch die Lehre Heinrich's von der illuminatio specialis ihre rechte Stellung gewonnen haben. Leider kennt De Wulf Bonaventura's Quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione nur nach einer älteren, unvollständigen Veröffentlichung[230]), nicht nach dem vollen Texte, wie er in einer späteren Publikation der Herren J. Jeiler und H. Deimel[231]) zuerst mitgeteilt wurde. Auch der Sermon Bonaventura's, der nebst einschlägigen Quaestionen des Matthaeus ab Aquasparta, Roger Marston und anderer aus derselben Schule dort zuerst veröffentlicht wurde, ist ihm entgangen. Aus dieser Publikation[232]), vor allem auch aus der historischen Einleitung, welche die gelehrten Herausgeber derselben vorausschicken, würde er ersehen haben, wie auch der Teil der Lehre Heinrich's, der ihm nach Widerlegung zahlreicher Missverständnisse noch als persönliche Bizarrerie Heinrich's übrig zu bleiben scheint, in Wahrheit mindestens ziemlich weitgehende Analogieen innerhalb der augustinischen Richtung vorfindet. Nicht minder würde die Lehre Heinrich's von den gött-

[230]) Bei Fidelis a Fanna, Ratio novae collectionis operum ... S. Bonaventurae. Taurini 1874.

[231]) De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam ... Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883. Die Quaestio disputata Bonaventura's ist wieder abgedruckt in der neuen Ausgabe der Opera, T. V. Ad Claras Aquas 1891, p. 17 ff.

[232]) namentlich p. 64 f. und 80 f.

lichen Ideen und deren, wenn auch abgeschwächte, Beschränkung auf die Arten der Wesen durch eine solche historische Ableitung begreiflicher geworden sein. Gern hätte man statt dessen auf die oft ziemlich weit ausgeführte Kritik vom thomistischen Standpunkte aus verzichtet, die nichts sonderlich Neues bringt. Was der Aquinate über diese Fragen gedacht hat und wie seine Anhänger abweichende Anschauungen zu bekämpfen suchten, pflegt denjenigen, welche mit diesem Gebiet der Geschichte sich beschäftigen, nicht fremd zu sein.

Auf einige andere Grundlehren Heinrich's, welche klar entwickelt und gegen falsche Auffassungen von Huet, Stöckl, Kleutgen, Werner und Anderen richtig gestellt werden, sei wenigstens kurz hingewiesen. Es gehören dahin seine Lehre von der Materie, von der Zusammensetzung des Menschen, vom Individuationsprincip, seine Bekämpfung der „species impressa“ [233]) und seine Höherstellung des Willens im Gegensatz zum thomistischen Intellektualismus.

Noch bemerkt sei endlich, dass De Wulf die traditionelle Bezeichnung Heinrich's als Platoniker entschieden bekämpft (S. 191ff. 267ff.). Gewiss ist Heinrich kein Platoniker in dem Sinne, wie die Schule von Chartres im Anschluss an den Timaeus den Platonismus vertritt. Ausdrücklich bekämpft er z. B. die platonische Lehre von der Wiedererinnerung und die angeborenen Ideen. Das Phantasma spielt bei ihm eine ganz ähnliche Rolle wie bei Aristoteles [234]); Aristoteles und Avicenna haben auch in vielem anderen maassgebenden Einfluss auf ihn. Aber, wie bei Bonaventura und anderen, ist auch bei ihm das augustinische Element das stärkere geblieben, neben dem das aristotelische, im Gegensatz zu der Dominikanerschule, nur in einzelnen Punkten auch die Grundlagen des Systemes bestimmt. Nur insoweit man diesen Augustinismus unter dem Namen des Platonismus im weiteren Sinne begreift, kann und muss man Heinrich von Gent als Platoniker bezeichnen. Dieses letztere hätte De Wulf bestimmter zugeben dürfen.

---

233) Rousselot und Hauréau schreiben dem Heinrich über die species impressa die Lehre zu, die er gerade bekämpft! (S. 162).

234) Es ist ein Irrtum, wenn Werner das Phantasma bei Heinrich blosse Gelegenheitsursache für die Begriffsbildung sein lässt.

III.

Deutsche Litteratur der letzten Jahre über vorkantische neuere Philosophie.

Unter Mitwirkung von P. Hensel,

besprochen von

W. Windelband.

I.

Einleitungsweise mögen hier vorerst einige Werke allgemeineren Inhalts ihre Erwähnung finden. Den besten Anspruch darauf hat aus der jüngsten Zeit

Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil, die Neuzeit. Erster Band: Vorkantische und Kantische Philosophie. Achte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze. Berlin (Mittler und Sohn) 1896. 8°. VIII. 365.

Das Neu-Erscheinen dieser bewährten kritischen Bibliographie wird freudig von Jedem begrüsst werden, der auf dem Gebiete der neueren Philosophie ernstere Studien zu machen hat. Er findet hier die Litteratur, deren er bedarf, in einer bis auf die neueste Zeit geführten Vollständigkeit, für die wichtigeren Schriften eine präcise, in der Mehrzahl der Fälle durchaus zutreffende und objective Charakteristik und einen sichern Hinweis auf die springenden Punkte, um welche sich die gegenwärtige Forschung mit

ihren Controversen bewegt. Es ist ein Beweis für die Ausbreitung und den lebhaften Fortschritt unserer Wissenschaft, wenn diese Litteratur derart angeschwollen ist, dass für die neue Auflage eine Teilung des dritten Bandes in zwei Hälften erforderlich geworden ist, von denen hier die erste, bis zu Kant und den nächsten Kantianern reichende vorliegt, während die zweite, bis auf unsere Tage fortzuführende baldigst erscheinen soll. Diese riesige Bereicherung des Stoffs führt aber der Natur der Sache nach unvermeidlich eine wachsende Gefahr für die Form des Werks mit sich: seine Bedeutung hat sich ja längst aus dem gross gedruckten Text, der ursprünglich ein Compendium und Repetitorium sein sollte, in die Anmerkungen verlegt, und wenn nun in diese mit immer neuer Anhäufung die Ergebnisse der fortschreitenden Forschung auch sachlich hineingearbeitet werden, so kann selbst das grosse Geschick des Herausgebers die Incongruenz nicht vermeiden, welche in steigendem Masse zwischen dem neuen Material und den alten längst unbrauchbar gewordenen Formeln der Paragraphen zu Tage tritt. Mit gerechter Anerkennung z. B. sind an vielen Stellen die lehrreichen Arbeiten W. Dilthey's zur Geistesgeschichte des 15.—17. Jahrh. registrirt: aber ihre Bedeutung für die Gesammtauffassung der Genesis der neueren Philosophie kann, ohne dass daraus ein Vorwurf für den Herausgeber entstünde, im Rahmen dieses Buchs, wie es nun einmal ist, nicht zur sachlichen Geltung kommen. So leidet z. B. die Darstellung von Hobbes trotz aller Einfügungen und trotz des negativen Anfangs „Nicht sowohl im Anschlusse etc.“ (p. 68) immer noch darunter, dass ihn Ueberweg ursprünglich als den „Bacon befreundeten Politiker“ behandelt, gewürdigt und rubricirt hatte: weder seine wichtige Stellung in der Naturphilosophie, Erkenntnisslehre und Metaphysik, welche von der neueren Forschung erkannt und auch in der Monographie von Tönnies wieder hervorgehoben worden ist, noch seine führende Bedeutung in der Associationspsychologie, noch endlich der entscheidende Einfluss, den das selfish system auf die Moralphilosophie der Aufklärung ausgeübt hat, kommen zu eindringlicher und deutlicher Wirkung. Andererseits ist zu bedauern, dass bei Campanella die Civitas solis noch immer mit ein paar

Worten abgemacht ist, aus denen ihre Bedeutung weder für die staatsphilosophische Bewegung noch für die Entwicklung der Erziehungslehren hervorgeht: dass der „Sonnenstaat“ in letzterer Hinsicht bei Ueberweg-Heinze übergangen ist, mag wohl hauptsächlich daran schuld sein, dass er auch in den Compendien der Geschichte der Pädagogik noch immer zu fehlen pflegt.

Derartige Ausstellungen würden sich im Einzelnen vielleicht noch manche machen lassen: sie beeinträchtigen in keiner Weise den Dank, welchen wir dem verdienten Herausgeber für die Sorgfalt und Umsicht der entsagungsvollen Arbeit schulden, womit er unermüdlich den neuen Wein in den alten Schlauch füllt. Aber angesichts der Masse und des Werts der Litteratur, die sich stetig herandrängt, wäre doch zu fragen, ob nicht der Zeitpunkt nahe ist, wo der Herausgeber sich dazu entschliessen sollte, auch den Text einer gründlichen Umgestaltung und dann wohl auch zum Teil Neuordnung zu unterziehen, und wenigstens — wenn das so viel verlangen heisst als fast ein neues Buch zu schreiben — doch aus den Anmerkungen manchen Ballast, der nur noch hinderlich und nicht mehr Hilfe ist, allmählich zu entfernen. So würde sich der Herausgeber das grössere Verdienst erwerben, das so wertvoll und unentbehrlich gewordene Buch noch brauchbarer zu machen.

Franz Brentano. Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart (Cotta) 1895. 46 S.

Im lockersten Anschluss an eine Schrift von H. Lorm entwirft dieser populäre Vortrag, dessen Druck einige chronologische Anmerkungen beigefügt sind, eine pragmatische Construction der Geschichte der Philosophie, wonach diese in bisher dreimaligem Ablauf eine Reihenfolge von vier Phasen durchgemacht haben soll. Derartige Versuche, eine allgemeine Formel für den historischen Process zu finden, insbesondere Analogien zwischen der antiken und der modernen Gedankenentwicklung aufzustellen, sind bekanntlich schon viele gemacht worden: keiner so verfehlt und so künstlich wie dieser. Die durch „kulturpsychologische Erwägungen einfachster Art“ leicht begreifliche Reihe dieser Stadien sei folgende: 1) eine aufsteigende Zeit rein theoretischen, in natur-

gemässer Methode erfolgreichen Denkens, 2) ein Verfall durch Vorwiegen praktischer und populärer Bedürfnisse, 3) die Auflösung in Skepsis, 4) eine Reaction, welche zu unnatürlichen, mystischen und genialen Intuitionen ihre Zuflucht nimmt. Wenn dann im Altertum die Entwicklung von den Ioniern bis zu Aristoteles als theoretisch, Stoa und Epikureismus als praktisch, die mittlere Akademie und Pyrrho (sic) als skeptisch, endlich der Neuplatonismus als mystisch charakterisirt werden, so trifft das im Grossen und Ganzen im gewissem Masse zu, — nämlich gerade so weit, wie es die Historiker der Philosophie schon längst gewusst und gesagt haben. Diese freilich pflegen meist zu beachten, dass es auch recht programmwidrige Erscheinungen gegeben hat, dass z. B. die Sophisten so voreilig gewesen sind, etwa ein Jahrhundert vor dem Abschluss der theoretischen Phase schon die praktische und die skeptische Wendung nicht etwa nur zu beginnen, sondern bis an's äusserste Ende zu bringen: daher sie denn auch, ebenso wie Socrates (!), von Brentano mit gebührendem Stillschweigen gewürdigt werden. Doch lassen wir solche Kleinigkeiten und gehen zum Mittelalter. Hier reicht das „naturgemässe" theoretische Denken bis zu Thomas, dann kommt gleich mit Duns Scotus die praktische Verderbniss, mit den Nominalisten die Skepsis und schliesslich der Sieg der Mystik. Schade nur, dass das „Praktische" bei Duns darin besteht, dass er die Theologie für eine praktische, die Philosophie dagegen für eine rein theoretische Wissenschaft erklärte (auch soll er mit seinem Stil in der Popularität recht erfolglos gewesen sein) — schade, dass der kritische Störenfried der Scholastik, Abaelard, nicht auf Thomas gewartet hat — schade, dass die Mystik mit den Victorinern mehr als zwei Jahrhunderte zu früh angefangen und ihren Meister Eckart zum Zeit- und Ordensgenossen von Thomas gemacht hat! Indessen auch das soll noch hingehen: aber wie kläglich sieht die neuere Philosophie aus, wenn sie in Brentano's Prokrustesbett gespannt wird! Die theoretische Linie läuft hier bis etwa zu Leibniz, die Praktiker sind die Aufklärer, der Skeptiker ist nach der üblichen oberflächlichen Etiquette Hume, und die Mystiker, — ja, die Mystiker sind die deutschen Philosophen mit Kant an der

Spitze! Hier kommt der Zweck der ganzen Uebung zu Tage, hier werden solche Koseworte abgelagert, wie dass der transscendentale Idealismus „eine widernatürlich kecke Behauptung" sei. Jedes Wort darüber ist überflüssig: nur muss constatirt werden, dass Br. im Vorwort seine vorzügliche Hochachtung vor der Persönlichkeit der Denker versichert, die er „nicht als wahre Förderer der Philosophie verehren könne", und dabei anerkennt, dass sich Kant um die Naturforschung ähnliche Verdienste erworben habe, wie Proklos um die Mathematik!! Die gleiche Reverenz wird Hegel erwiesen, von dessen System es im Texte heisst: „es ist gerichtet". Ueber diesen Satz will ich hier nicht rechten: aber ich muss feststellen, dass im Construiren der Geschichte der Philosophie Hegel noch allen seinen Epigonen an Geist und zutreffender Kraft der Charakteristik „über" geblieben ist.

So erscheinen vom Standpunct der „vier Phasen" aus die Gestalten der Philosophiegeschichte in schiefer Perspective und in verzerrten Verhältnissen. Man würde das entschuldigen, wenn es sich um den Scherz einer müssigen Stunde, einen μῦθος, ein Spiel der historischen Phantasie handelte; aber um dafür genommen zu werden, tritt die Schrift Br.'s zu anspruchsvoll auf. Als Moral aus der Fabel soll sich ergeben, wie die Philosophie nach Brentano ihren vierten Lauf zu beginnen habe: sie soll zurückkehren zu den Quellen des „naturgemässen" Denkens, zu den reifen Resultaten seiner früheren Phasen. Dass so Aristoteles empfohlen wird, war zu erwarten: bei den andern Gängen hapert es einigermassen. Mit Thomas ist man nicht mehr ganz gut Freund, und von Leibniz, dem grossen Systematiker weiss Br. nur zu sagen: „Und auch Leibniz tat noch manchen guten psychologischen Blick." Trotzdem wird uns zum Schluss ein Blick in's Land der Verheissung gewährt, und bei all den schönen Aussichten glaubt man ordentlich zu hören, wie der Philosophie des Dichters Wort zugeraunt wird: „Ich gratulire dir zum neuen Lebenslauf."

Harald Höffding. Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unsern Tagen. Erster Band. Unter

Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen. Leipzig (Reisland) 1895. XV u. 587 S.

H. Höffding ist in Deutschland durch seine anregenden und gedankenreichen Bücher über Psychologie und Ethik auf das Vorteilhafteste eingeführt; auch auf historischem Gebiete hat er sich durch seine „Einleitung in die englische Philosophie unsrer Zeit“ bekannt gemacht. Mit dem zweibändigen Werke, von dem an dieser Stelle nur der erste Teil zu besprechen ist, rückt er sich unter die Historiker der neueren Philosophie, welche den Anspruch haben, mit Vertrauen und mit Vergnügen gelesen zu werden. Das gilt auch für unser Publicum, nicht nur weil die deutsche Ausgabe, abgesehen von einigen fremdländischen Wendungen („er stiftete Bekanntschaft mit . . .“, p. 424; „Entgegnung“ p. 496 u. A.), eine gute und fliessende Sprache besitzt, sondern auch weil der ganze Geist der Behandlung und die Gesammtauffassung des Gegenstandes durchaus der deutschen geschichtlichen Forschung verwandt ist und sich mit deren Ergebnissen völlig vertraut erweist. Für den äusseren Anblick freilich schliesst das Werk mit seiner im besten Sinne populären Darstellung den gelehrten Apparat und namentlich die in sorgfältiger Weise benutzte secundäre Litteratur aus: nur in einigen Anmerkungen sind gelegentliche Hinweise beigefügt, für deren Auswahl das Princip nicht recht zu erkennen ist. Die Entwicklung der einzelnen philosophischen Lehren und der Systeme ist überall präcis und durchsichtig; mit nüchterner Klarheit schliesst sie sich durchweg eng an die Quellen selbst an, und mit gediegenem Verständniss werden die Hauptpunkte herausgehoben: massgebend ist dabei, wie die Einleitung ausführt, sachlich die Rücksicht auf vier Hauptprobleme: das logische (der Erkenntniss), das kosmologische (des Seins, der Substanz und der Causalität), das ethisch-religiöse (der Werte) und das psychologische (des Bewusstseins), und für die historische Behandlung kommen drei Factoren in Betracht: der persönliche, der kultur- und wissenschaftsgeschichtliche, der pragmatische.

Auch die Einteilung des Stoffs ist von einfacher Zweckmässigkeit. Das erste Buch behandelt die Philosophie der Renaissance

in zwei Abschnitten: „die Entdeckung des Menschen“ und „die neue Weltanschauung“. Der nicht leichten Aufgabe, dieser überreich aufgährenden Zeit durch Auswahl und Anordnung in einigermassen neuer Weise gerecht zu werden, zeigt sich der Verf. im Ganzen gewachsen: etwas verkürzt erscheint nur der sociale Factor. Morus' Utopia wird wie Bacon's Atlantis nur mit Einem Wort gelegentlich bei Campanella erwähnt. Andrerseits dürfte die philosophische Bedeutung von Althus doch etwas überschätzt sein. Das Hauptinteresse fällt auf Bruno, der eine liebevolle Darstellung findet: darin sind Tocco's Untersuchungen für die drei Entwicklungsphasen, die (neu-) platonische, pantheistische und atomistische, erfolgreich benutzt. — Das zweite Buch schildert „die neue Wissenschaft“ h. e. Naturwissenschaft: es steigt von Lionardo durch Kepler zu Galilei auf und stellt dann Bacon an die Seite: bei der Behandlung des letzteren ist die Hervorhebung der ihm selbst durchaus bewussten Beziehung zu Platon bemerkenswert, welche in den schon von Sigwart aufgedeckten „formalistischen“ Voraussetzungen der Inductionstheorie mit Recht nachgewiesen wird.

Im dritten Buch werden „die grossen Systeme“ entwickelt. Den Anfang macht Descartes: in der Auffassung seiner Erkenntnisstheorie ist der Verf. wohl zu sehr von der kriticistischen Umdeutung neuerer Schriftsteller beeinflusst. Der folgende Paragraph fasst unter dem Namen des „Cartesianismus“ ausser den etwas obenhin behandelten Occasionalisten die dii minorum gentium des 17. Jahrhunderts zusammen: bei dieser weiten Fassung hätte wol ebenso gut wie Huet und Bayle, auch noch Gassendi darin Unterkunft gefunden, dem durch einen eignen Paragraphen in dieser Reihe doch etwas zu viel Ehre geschieht. Hervorzuheben ist die vortreffliche Darstellung von Hobbes, welche dem heutigen Stande der Forschung durchaus entspricht: ich begrüsse die Bedeutung, welche Höffding für Galilei und für Hobbes in Anspruch nimmt, um so lebhafter, als ich darin die Stellung ausführlicher begründet finde, welche ich beiden Denkern in meiner „Geschichte der Philosophie“ (gegenüber der traditionellen, früher auch von mir adoptirten Darstellung) vindicirt habe. Auch darin ist Höffding mit mir einig, dass der Kernpunkt für den Zusammenhang der

rationalistischen Philosophie mit der Naturforschung in dem Postulat der Einfachheit der Natur, in dem Aufsuchen der einfachen Elemente der Wirklichkeit besteht. Bei Spinoza's Entwicklungsgang ist noch an der Phase einer Einwirkung Bruno's festgehalten: dies wird nach den neusten Untersuchungen von Freudenthal zu revidiren sein. Bei der Darstellung des Systems findet sich einer der wenigen Punkte, an denen directer Widerspruch nötig ist. Die an sich durchaus richtige Ablehnung der subjectivistischen Auffassung von Spinoza's Attributenlehre darf nicht, wie es p. 346 geschieht, durch Berufung auf Spinoza's Definition des Attributs begründet werden, da es bekanntlich die grammatische Zweideutigkeit gerade dieser Definition (tamquam . . constituens) ist, durch welche die von Hegel und J. E. Erdmann hervorgerufene Controverse möglich wurde. Am wenigsten glücklich scheint mir Höffding in der Reproduction der Leibniz'schen Lehre: ich glaube, dass es an der Anordnung liegt, wenn hier die grossen Linien des Systems nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit heraustreten, die er sonst fast überall erreicht. — Die „englische Erfahrungsphilosophie" bildet den Gegenstand des vierten Buches, das von Locke bis zu Hume und den Schotten führt. Hier ist namentlich Berkeley sehr gut dargestellt, die Bedeutung des Willens in seiner Lehre vom Geiste glücklich hervorgehoben. Bei Shaftesbury scheint die Auffassung der Persönlichkeit etwas zu versagen, unter den Moralisten ist Paley zu vermissen. — Im fünften Buche, dessen Gegenstand „die französische Aufklärung" ist, darf die Behandlung Rousseau's als besonders gelungen gelten: insbesondre ist richtig erkannt, dass R.'s Ideal nicht der erste Naturzustand, sondern vielmehr der Zustand des Uebergangs von diesem zur Civilisation ist, und ebenso, dass es ihm nicht einmal eingefallen ist, den Menschen auf diesen zurückschrauben zu wollen, geschweige denn auf den Naturzustand selbst. Hinsichtlich des Verhältnisses vom Contrat social zur Erklärung der Menschenrechte widerspricht des Verf. Darstellung nicht den Ergebnissen der Untersuchung von Jellinek.

Mit Rousseau schliesst der erste Band. In dem jüngst erschienenen zweiten Bande knüpft sich daran noch, bevor die Dar-

stellung zu Kant übergeht, im sechsten Buch eine kurze Uebersicht über die deutsche Aufklärungsphilosophie, aus der, da Wolff etwas unverdientermassen schon bei den „grossen Systemen“ erwähnt ist, nur noch Lessing in einem eignen Paragraphen herausgehoben wird.

Im Besonderen hat zunächst P. Hensel die Güte gehabt den Bericht über die englische und französische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zu übernehmen, dessen erster Teil, die Engländer befassend, unter Vorausnahme wiederum einiger allgemeinerer Darstellungen folgt.

R. Falckenberg. Geschichte der neuern Philosophie. 2. verbesserte u. vermehrte Auflage. Leipzig 1892. 350 S.

Die Charakteristik der Vorzüge des vorliegenden Werkes hat Erdmann in diesem Archiv Band I in ausführlicher Weise gegeben. Es bleibt Ref. nur die erfreuliche Pflicht zu konstatieren, dass diese zweite vermehrte Auflage fast in allen Stücken auch wirklich eine verbesserte ist. Ein grosser Teil der von Erdmann zur Aenderung gemachten Vorschläge ist berücksichtigt und in feinsinniger Weise in das gegebene Gefüge hineingearbeitet worden. Dass von einer ausführlicheren Berücksichtigung Meister Eckhart's Abstand genommen ist, möge als eine Erinnerung für die dritte Auflage hier wiederholt werden. Eine weitere Empfehlung ist bei der gesicherten Stellung, die sich das Buch durch eignen Wert errungen hat, wohl überflüssig.

Eduard Grimm. Zur Geschichte des Erkenntnissproblems. Von Bacon zu Hume. Leipzig 1890. XII. 596 S.

Eine musterhaft klare Darstellung dieser grossen Zeit der englichen Philosophie. Die einzelnen Denkmotive treten mit Schärfe hervor, die Ansatzpunkte der neuen Entwickelung finden besondere Berücksichtigung, auf die Modifikationen der Ansichten innerhalb der Entwickelung der Philosophen selber wird nicht nur bei Hume sondern auch bei Locke aufmerksam gemacht. Dass Hume mit seinen Ansichten über Mathematik, wie sie in dem

„Essay“ vorliegen, noch nicht sein letztes Wort gesprochen hatte, geht aus Seite 383 hervor. Hätte er dies gethan, so würden wir wohl im Stande sein, die unglückliche Stellung der Mathematik im „Essay“ von der Beurteilung Hume's gänzlich auszuschalten, und auch die Frage nach Hume's Skepticismus würde durch diesen verfehlten Versuch nicht so gestellt werden, wie das zum Teil im vorliegenden Buch der Fall ist. Für Ref. ist auch nach den Ausführungen Grimm's das von Riehl „Philosophischer Kriticismus“ I Kap. 2 § 1 Gesagte nicht widerlegt worden. Die Skepsis ist nicht das Endergebniss der Untersuchungen Hume's sondern seine Waffe im Kampf gegen den Dogmatismus. Ihre stärkere Betonung im „Treatise“ ist durch den „Essay“ auf das richtige Maass zurückgeführt. Die Neigung, Veränderungen der Ansichten bei den von ihm behandelten Denkern aufzudecken, hat Grimm dazu geführt, bei Berkeley im Siris eine besondere Entwickelungsstufe annehmen zu lassen. Es ist zuzugeben, dass in dieser merkwürdigen Schrift, deren nächster Zweck bekanntlich die Anpreisung eines neuen Heilmittels war, einzelne Sätze sich finden, die sich mit dem Gedankeninhalt seiner Hauptschriften schwer vereinigen lassen. Aus ihnen aber auf eine wesentliche Veränderung der Ansichten Berkeley's zu schliessen, verbietet ihr fragmentarischer Charakter und der Umstand, dass sie sich meistens in der Auseinandersetzung mit frühern Philosophien befinden. Gänzlich verfehlt scheint Ref. der Versuch, Hobbes als ein positives Element in die Entwickelungsreihe der englischen Philosophie von Bacon bis Hume einstellen zu wollen. Weder kann von einer irgend wie erheblichen Beeinflussung Hobbes' durch Bacon die Rede sein — er gehört vielmehr in theoretischer Hinsicht durchaus in die Entwickelungsreihe der französischen Philosophie, noch auch ist bei Locke ein Einfluss Hobbes', der über gelegentliche Polemik gegen Hobbes herausginge, zu erkennen. Der Rationalismus Locke's war kein mathematischer Rationalismus wie bei Hobbes; sein Sensualismus stammt durchaus von Bacon.

H. Natge. Ueber Francis Bacon's Formenlehre. Leipzig 1891. 82 S.

In engem Anschluss an Heussler's vorzügliches Buch wird die Doppelseitigkeit der Formenlehre Bacon's einer erneuten Betrachtung mit vollständiger Berücksichtigung des Materials unterzogen. In dieser Doppelseitigkeit finden wir ein getreues Abbild der Stellung Bacon's an der Grenzscheide zweier grosser Epochen der Philosophie. Während die Form als Gesetz den modernen Begriff des Naturgesetzes anticipiert, (so weit dies bei Bacon's Abneigung gegen die Mathematik möglich ist), während hier die Auflösung der Dingbegriffe in Relationsbegriffe als letzte Forderung erscheint, steht Bacon mit der Lehre von der Form als Begriff oder Wesen der Dinge noch durchweg auf platonischem oder vielmehr auf aristotelischem Standpunkt. Denn der Gedanke ist nicht abzuweisen, dass sich Bacon nur deshalb auf Plato und nicht auf Aristoteles beruft, weil Aristoteles so sehr mit der Scholastik identificiert worden war, dass eine Berufung auf ihn nur zu Missverständnissen führen konnte. Wenn aber Bacon lediglich die Transcendenz der Ideen bei Plato tadelt, so ist er in diesem Teil seines Systems von Aristoteles nicht wesentlich unterschieden. Es ist merkwürdig zu sehn, wie das specifisch Neue der baconischen Philosophie, seine Methode der Induktion, im besten Fall nur zu dem rückwärts schauenden Teil seiner Formenlehre, der Auffindung des Systems der Art- und Gattungsbegriffe führen konnte, für den vorwärts Schauenden dagegen notwendig wirkungslos bleiben musste. Es wird daher erklärlich, dass mit immer stärkerer Betonung der Methode Bacon's in der Folgezeit seine systematische „höhere Physik und niedere Metaphysik" in den Hintergrund treten musste.

K. Lentzner. Zur Shakespeare-Bacon-Theorie. Halle 1890. 48 S.

Raeder. Ueber die behauptete Identität der Metaphern und Gleichnisse in Bacon's und Shakespeare's Werken. (Programm Grünberg 1891) 26 S.

Zwei sorgfältige Arbeiten auf ein undankbares Thema verwendet. Lentzner ist namentlich glücklich in seiner Gegenüberstellung der von Bacon herrührenden Gedichte mit den Shakespeare'-

schen Sonnetten und dem Nachweis ihrer gänzlichen ästhetischen Verschiedenheit.

Raeder wendet sich mit ausserordentlich sorgfältig zusammengestelltem Material gegen die angebliche Verwendung der Promus-Phrasen Bacon's bei Shakespeare, wie sie von Mrs. Pott nach vorhergegangener Lektüre von 6000 Bänden eben als nur bei Shakespeare sich findend behauptet worden war. Raeder weist namentlich in Lyly's Euphues eine mindestens ebenso starke „Benutzung" des Promus, andrerseits die völlige Verschiedenheit vieler der aus Shakespeare angezogenen Stellen mit dem Promus nach.

Wenn Alexander Schmidt die ganze Shakespeare-Bacon-Hypothese für eine Geisteskrankheit erklärte, so hat Kuno Fischer in seinem Shakespeare-Vortrag die Geschichte dieser Krankheit so geistvoll und zutreffend geschrieben, dass wohl nur die Unüberzeugbaren unüberzeugt geblieben sind.

Franz Bacon von Verulam. Neu Atlantis. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden. Berlin 1890. 63 S.

Dem Versuch Walden's im dritten Heft seiner „Beiträge zur Vorgeschichte der Freimauerei" einen Zusammenhang zwischen dem Orden und der Nova-Atlantis herzustellen, verdanken wir diese, so weit ich nachgeprüft habe, treue Uebersetzung der baconischen Utopie. Dankenswert ist der Nachweis in dem Vorwort, dass die Nova-Atlantis in den Salomonsinseln lokalisiert gedacht werden muss und dass Bacon den Bericht des Entdeckers dieser Inselgruppen Hernando Gallego, welcher im Jahre 1613 publiciert worden war, aller Wahrscheinlichkeit nach boi seiner Arbeit benutzt hat.

Confessio Fidei Francisci Baconis — anglico sermone — conscripta; cum versione latina a Guilelmo Rawley — nunc denuo typis excusa Halis Saxonum. 1896. 31 S.

Die Veranlassung zu dieser neuen Ausgabe lässt sich schwer einsehn, da die in Deutschland wohl verbreitetste Ausgabe der Werke Bacon's, (London 1871), den englischen Text giebt; ebenso

die grosse Ausgabe von Spedding und Ellis. Die lateinische Uebersetzung ist durchweg treu, bietet aber, als nicht von Bacon herrührend, wenig Interesse. Die Vorrede besteht aus wenig mehr als aus einigen Citaten aus Spedding, Rémusat und Emery. Das Erstaunen Emery's, dass sich in diesem protestantischen Glaubensbekenntnis nichts findet, das ein katholischer Theologe nicht unterschreiben könnte, wird niemand teilen, der weiss, wie nahe dem vorsichtigen Geist Bacon's der Gedanke an die Möglichkeit einer katholischen Restauration stets gewesen ist.

Tönnies. Hobbes' Leben und Lehre. Stuttgart 1896. XIII und 232 S. [Frommann's Klassiker der Philosophie herausgegeben von Falckenberg Band II].

Dass der beste Kenner der Hobbes'schen Philosophie die Darstellung Hobbes' übernehmen würde, erregte beim Erscheinen des Prospectes die grössten Erwartungen und diese sind durch das vorliegende Buch nicht getäuscht worden. Es ist ein durchaus auf gründlichsten Studien beruhende Darstellung des Lebens wie der Lehre von Hobbes, als Mensch wie als Denker lernen wir ihn mehr verstehen als es früher möglich war. Mit feiner Oekonomie hat sich Vf. in der Darstellung der bekannteren Teile des h. Systems — der Lehre vom Naturrecht und Gesellschaftsvertrag — auf das Unerlässliche beschränkt. Hier war nach Robertson's Buch nur noch eine Nachlese möglich — dagegen ist der systematische Unterbau dieser Lehre, namentlich die Anthropologie, ausführlich behandelt und die Lehrsätze, die Hobbes auf diesem Gebiet aufgestellt hat, werden als letzte Folgerungen seiner allgemeinen mechanischen Theorien entwickelt. Tönnies ist sich wohl bewusst hierin den umgekehrten Weg einzuschlagen, den Hobbes selber gegangen ist, indem dieser S. 13 „die Principien des Rechts unerschütterlich darstellen wollte“ „und so kam er auf den Willen und dessen Ursachen, die Empfindungen, er kam auf das Problem der Wahrnehmung, das ihn dann zur Mathematik führte und immer tiefer in das gesamte Gebiet der Naturwissenschaften“. Erst dieser systematische Zusammenhang der menschlichen Institutionen mit der gesamten Naturerkenntniss seiner Zeit giebt dem System den

Charakter grossartiger Geschlossenheit, dem sich noch nie ein Leser hat entziehen können. Was die Darstellung des Lebens H.'s anbetrifft, so möchte ich namentlich auf die Schilderung der Vorgänge hinweisen, die den Philosophen von St. Germain nach England zurücktrieben und den daran geknüpften Nachweis, dass Hobbes zu keiner Zeit seines Lebens der überzeugte Royalist gewesen, als welcher er noch häufig angesehen wird. Die bestehende Regierung hatte stets als schutzverleihend seine Sympathien für sich und es ist merkwürdig wie auf diesem Punkte die theologischen Anhänger der Nonresistance (Filmer) mit ihrem erbittersten Gegner zusammentrafen.

Die Darstelllung der Lehre H.'s wird durch eine orientirende Uebersicht über den Typus der Philosophie des Mittelalters und damit des Aristotelismus eingeleitet. Dass es in letzter Linie immer anthropomorphe Gesichtspunkte waren, dass in Folge dessen dieses System viel mehr mit den Forderungen des „gesunden Menschenverstandes" übereinstimmte, zeigt Vf. in eingehender Darlegung und missverständliche Wendungen auf „die Mysterien der Trinitä — liessen sich wohl nur probabel machen" [sie gehörten bis Thomas v. Aquin durchaus zur demonstrablen Theologie] und Aristoteles „galt bald christlichen Denkern als so infallibel auf dem Gebiet des Wissens wie der Papst auf dem des Glaubens" [wobei der Irrtum entstehen kann, als sei die Infallibilität des Papstet schon damals Lehrmeinung gewesen] können das richtige Gesamtbild nicht stören.

Ein sehr hübscher Gedanke ist es, die neue Mechanik in ihrem Sieg über die aristotelische als den Sieg der gradlinigen über die Kreisbewegung darzustellen und die Wiederholung dieses typischen Vorgangs auf allen Wissensgebieten zu zeigen. Als Resultat dieser Uebersicht erscheint das Denken Hobbes im genauesten Anschluss an Galileï, weit abgerückt von Bacon wie von den Aristotelikern. Dass seine Philosophie „in erster Linie Naturwissenschaft" war (S. 47), ist ebenso vollständig zuzugeben, wie der Angriff, den Vf. bei dieser Gelegenheit gegen die „Geschichte" der Philosophie richtet, dass sie dieses Factum nicht genügend berücksichtige und dadurch „die historische Bedeutung mehrerer Denker entstelle" als nur mangelhaft legitimirt bezeichnet werden muss. Grade die

Würdigung der mathematisch-mechanischen Methode bei der Darstellung der Philosophie des 17. Jahrhunderts ist in den mir bekannten neueren „Geschichten“ der Philosophie ein gemeinsamer, vielleicht der gemeinsame Punkt. Diese Polemik gegen die Historiker der Philosophie tritt noch an anderer Stelle hervor, nämlich bei der Darstellung des Verhältnisses Spinozas zu Hobbes. Wenn (S. 125) Vf. es bedauert, dass „dieser freiere Denker“ (Spinoza) „von einer irrtümlichen Geschichtsauffassung noch heute als Schüler des Descartes“ dargestellt wird, wenn er S. 160 darauf hinweist, dass das Denken Hobbes' „wenn auch fern von der genialen Conception“ (Spinoza's über die beiden Causalreihen) „doch in derselben Richtung liegt und als Vorbereitung dieser höheren Anschauung verstanden werden muss,“ so scheint es fast, als ob hier eine neue Construction des Ideenzusammenhanges (wie z. B. S. 159 Hobbes Spinoza Leibnitz etc.) eingeleitet werden soll. Ob dies bei dem fast vollständigen Schweigen des Spinoza über Hobbes, bei seinen fortwährendem Anknüpfen an Descartes begründeter wäre, als die übliche Entwickelung des Denkens Spinoza's aus den durch Cartesius gestellten Problemen, möchte zweifelhaft sein. Auch ist es mir nicht deutlich, wer „die Ungewissheit der Sinne noch täglich für die eigentliche Entdeckung der Kantischen Vernunftkritik ausgiebt“. . (S. 189.) In der Verurteilung einer derartigen Darstellung bin ich natürlich mit dem Vf. ganz einig.

Aber diese kleinen Ausstellungen sollen uns nicht die Anerkennung des vielen Gelungenen in dem Buche beeinträchtigen. Dahin gehört vor Allem die Auseinandersetzung mit den mechanischen Anschauungen Descartes'. Es ist mit äusserster Sorgfalt dargestellt, wie namentlich in dem Begriff der Bewegung Descartes doch noch mit einem Fuss im Lager der Aristoteliker steht, wie erst Hobbes hier die Ansichten Galileï's nach allen Seiten ausgebildet und vertreten hat. Die Geringschätzung, die Hobbes häufig in seinen Briefen Descartes gegenüber zur Schau trägt, beruht einerseits auf dem Mangel an Verständniss für das eigentlich erkenntnisstheoretische Problem bei Descartes, wie auf der berechtigten Ueberzeugung, in der consequenten Durchführung des Mechanismus seinem grossen Zeitgenossen überlegen zu sein.

Ebenso dankenswerth ist die ausführliche Wiedergabe der Controverse Hobbes' mit Bischof Bramhall über die Willensfreiheit. [S. 160—177.] Die Polemik hat in jeder Zeit ihre eigentümlichen Winkelzüge. Einer systematischen Darstellung aus dem 17. Jahrhundert folgen wir ohne Mühe, die polemischen Schriften sind unendlich schwieriger. An dem Verhältniss der Meditationen Descartes' zu den Objectionen und Responsionen lässt sich diese Schwierigkeit am leichtesten aufzeigen. In der Darstellung der Bramhall-Controverse hat der Vf. diese Schwierigkeit auf das Glücklichste beseitigt. Die einzelnen Beweisgänge und Argumente sind so herausgearbeitet und ins Reine gebracht, dass ein höchst klares Bild von der Denkweise der Gegner Hobbes' wie von der überlegenen kühlen Ruhe entsteht, mit der der Philosoph ihnen zu begegnen gewöhnt war. Ebenso fein ist die Kritik des Hobbes'schen Standpunkts des Determinismus, die Vf. folgen lässt und die freilich der Bischof als einen erwünschten Bundesgenossen kaum begrüsst haben dürfte.

Zum Schluss möchte ich noch auf die Darstellung der Polemik Hobbes' gegen den leeren Raum und die damit zusammenhängende Annahme einer continuirlichen Raumerfüllung hinweisen, die Hobbes auf ganz andern Wegen zeigt, als denen des gewöhnlichen Atomismus. Wenn auch nach Lasswitz' trefflicher Darstellung hier principiell Neues nicht mehr gegeben werden konnte, so ist doch der Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems hier durchsichtiger gemacht, die Notwendigkeit dieser Auffassung für Hobbes tritt klarer hervor.

Messer. Das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes. Dissertation. Giessen 1893. 32 S.

Es ist zu bedauern, dass die „Elemens of law“ ebenso wie der „Behemoth“, (letzterer ist überhaupt sehr wenig benutzt), nur in der unvollständigen Ausgabe von Molesworth, nicht in der vorzüglichen von Tönnies dem Verfasser vorgelegen haben. Er hätte namentlich für die schwierige Stellung des Staatsoberhauptes zum Naturgesetz Wichtiges daraus entnehmen können. Im ganzen ist der Zwiespalt, der in dem Begriff des Naturgesetzes bei Hobbes

liegt, gut hervorgehoben; ebenso auch der Grund dafür erkannt, dass das Naturgesetz einerseits als Grundlage für das Staatsgesetz zu dienen hat und anderseits, dass das Staatsgesetz als unbedingt gültig auch dann gelten muss (die bekannten Ausnahmen abgerechnet), wenn es dem Naturgesetz widerspricht. Auch der Hinweis darauf, dass Hobbes diesen Zwiespalt durch das Recht der Interpretation des Naturgesetzes, welches gleichfalls dem Souverain zusteht, überbrückt hat, ist dankenswert.

von Hertling. John Locke und die Schule von Cambridge. 1892. VII und 319 S).

Gegenüber den üblichen Darstellungen, die Locke zu einem konsequenten Sensualisten machen wollen, betont dies Buch den rationalistischen Zug, der sich durch das ganze System L.'s hindurchzieht und namentlich in der Behandlung der Mathematik und der rationalen Theologie klar zu Tage tritt. Während die Quellen für L.'s Sensualismus hinreichend bekannt sind, war für die Ableitung des rationalistischen Elements vieles zu wünschen. Diesem Mangel hilft das vorliegende Buch in erfreulichster Weise ab. Dass L. in allen seinen Darstellungen sich stark von der Schule von Cambridge beeinflusst zeigt, wird in einer vorzüglichen Uebersicht über die Hauptvertreter derselben — namentlich auf Glanvill's Bedeutung fällt ein helles Licht — überzeugend nachgewiesen. Auch dass L.'s ethische Ansichten sich an die der Schule von Cambridge anlehnen und daher mittelbar aus der Opposition gegen Hobbes hervorgehen, unter deren Zeichen die ganze philosophische Bewegung Englands stand, wird einleuchten. Nicht befriedigend, wie der Autor selber zugiebt, ist der Erfolg gewesen, die Vertreter der angeborenen Ideen, gegen die Locke seine berühmte Polemik führt, festzustellen. Geil wollte sie in der Schule von Cambridge suchen und hat jedenfalls gezeigt, dass Cartesius und die Cartesianer nicht von der Polemik Locke's getroffen werden. Hertling sucht, ohne den negativen Teil des Nachweises bei Geil aufheben zu wollen, den positiven zu widerlegen, was meines Erachtens für More (Präexistenz der Seele), nicht ganz gelungen ist. Der Ausweg, zu dem Hertling gelangt,

dass es damals in der That keinen bedeutenden literarischen Vertreter der angebornen Ideen gegeben habe, dass aber durch den grossen Einfluss der Schule von Cambridge die Anklänge zu einer solchen Lehre im damaligen gebildeten England weit verbreitet und weiter ausgesponnen seien, scheint nicht sehr glücklich. Ebenso wenig hat der Verfasser vermocht, die beiden verschiedenen Tendenzen in Locke's Denken über eine blos subjektive Synthese im Geiste Locke's hinaus als vereinbar darzustellen. Die Fortentwickelung des englischen Denkens wusste wohl was sie that, als sie den sensualistischen Faktor bei Locke stärker ausbildete und betonte und die Spitze seiner eignen Argumentation gegen den bei ihm selbst noch vorhandenen Rationalismus kehrte.

R. Böhme. Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus (Erlanger Dissertation) 1892. 47 S.

Für die Geschichte der Philosophie ergiebt vorliegende Arbeit nichts Neues. Die Kritik, die überwiegend auf Berkeley's Theorie des Sehens eingeht, sucht zu zeigen, dass die konsequente Ausbildung der Gedanken Berkeley's zum Solipsismus führen müsse, und dass die moderne Naturwissenschaft mit dem Nachweis eines Weltzustandes ohne die Existenz empfindender Wesen den Berkeley'schen Phänomenalismus endgültig widerlegt habe.

D. Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Nathansohn. Leipzig 1893. 222 S.

Der Wunsch nach einer zuverlässigen Uebersetzung von Hume's „Enquiry", den Erdmann in diesem Archiv 1891 anlässlich der gänzlich ungenügenden von Kirchmann'schen Uebersetzung aussprach, ist durch die vorliegende unter Leitung von Schmidkunz in München entstandene Uebersetzung im vollsten Maasse erfüllt. Die Terminologie hat besondere Beachtung gefunden und ist meistenteils zugleich sinngemäss und zwanglos wiedergegeben; (eine Ausnahme bildet vielleicht die Uebersetzung von „to imitate" durch das nicht überall in Deutschland verständliche „nachgeraten"). Namentlich für seminaristische Behandlung Hume's eignet sich dies Büchlein im hohen Grade.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann.

I. Richter. David Humes Causalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induction. Halle 1893. 50 S.

VII. Brede. Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im ⟨sic!⟩ Inquiry. Halle 1896. 50 S.

I. Die erste der beiden Abhandlungen hält sich im engsten Anschluss zu der Recension Erdmann's über Koenig's „Entwickelung des Kausalproblems“ in dieser Zeitschrift (Bd. III), sowie zu dessen Logik. Sie zerfällt somit, wie schon der Titel anzeigt, in einen philosophisch-historischen und in einen systematischen Teil.

Leider ist diese Doppelseitigkeit nicht frei von störenden Folgen für die Darstellung geblieben; wenn z. B. auf Seite 12 Hume die Unterscheidung zwischen den eigentlichen Wahrnehmungsurteilen und den Erfahrungsurteilen zugeschrieben wird, so lässt es sich garnicht vermeiden, dass bei dem Leser kantische Reminiscenzen störend mitklingen. Und wenn auf derselben Seite dargethan wird, dass die Erfahrungsurteile auf Schlüssen beruhen, die über die unmittelbare Erfahrung hinausführen, so zeigt es sich, dass für den Verfasser selber die Einführung dieser Terminologie in Hume störende Folgen gehabt hat. In der historischen Darlegung wäre eine schärfere Sonderung des „Treatise“ und der „Inquiry“ wünschenswert gewesen, indess kommt das Hauptresultat die „vollständige Vermengung der beiden Probleme, des metaphysischen Kausalproblems und des logischen Induktionsproblems“ bei Hume zu richtigem Ausdruck. Für die Beurteilung des zweiten Teils kann hier von einem Eingehen auf die verschiedene Auffassung der Induktion in Sigwart's und Erdmann's Logik um so mehr Abstand genommen werden, als es dem Verfasser m. E. nicht gelungen ist, eine wesentliche Förderung der Theorie der Induktion durch Hume nachzuweisen. Giebt er doch selber Seite 45 zu, dass es sich „für Hume nicht im Entferntesten um eine logische Verwertung der Kausalbeziehung oder gar des Kausalgesetzes gehandelt hat“. Eine wissenschaftliche Theorie der

Induktion müsste allerdings, wie Verfasser ganz richtig bemerkt, das Kausalproblem in erste Linie rücken, und gewiss sind Hume's Untersuchungen für diese Richtung geradezu epochemachend gewesen. Aber den Hume'schen Resultaten konnte eine solche Theorie nur äusserst wenig Förderndes entnehmen. Und wenn Verfasser zum Schluss darauf hinweist, dass die Anregungen Hume's J. St. Mill zu seiner Theorie der Induktion geführt haben, so möchte er damit den Punkt richtig bezeichnet haben, in welchem die so oft gerügten Fehler der Mill'schen Theorie wurzeln. Auch „seine Theorie verfehlt schliesslich das Ziel", da er sich von Hume nicht genügend frei zu machen vermochte.

VII. An der Hand einer sehr sorgfältigen Analyse beider Schriften unterwirft Verfasser die oftmals verhandelte Frage nach dem Verhältnis der beiden Hauptwerke Hume's einer erneuten Revision. Namentlich ist es wichtig, dass er auf die „Lehre von der Degeneration der Gewissheit aller Arten in blosse Wahrscheinlichkeit", die eine der feinsten Ausführungen des Treatise ist, und die in der Inquiry vollständig fortgefallen ist, den grössten Wert legt. Die Bemerkung Seite 40 „was die Auffassung Hume's hierdurch an systematischer Durchbildung gewinnt, das geht ihr an Tiefe verloren" möchte ich allerdings nur zur Hälfte unterschreiben. Gerade für den Impressionismus Hume's war die Lehre der Degenerirung solcher Erkenntnisse, die nicht wieder durch frische Impression gestärkt worden sind, ein notwendiger Bestandteil. Ihr Fortfallen in der Inquiry möchte sich am Einfachsten aus dem mehr populären Charakter der zweiten Schrift erklären. Unbedingt zu unterschreiben sind die Ausführungen über die verschiedene Behandlung der Wunder in Treatise und Inquiry; dagegen scheint der indirekte Beweis dafür, dass sich in der Inquiry „ein wenn auch nur geringer Ansatz zur Bildung eines Substanzbegriffes" findet, nicht gelungen. Die Hauptstelle in der zwölften Sektion der „Inquiry" über das „certain unknown something" hinter den Perceptionen ist eben auch eine mehr populäre Redewendung, und die daran gefügte spöttische Bemerkung, dass kein Skeptiker es der Mühe für wert finden würde, darum einen Streit zu führen, sieht nicht danach aus, als ob Hume einen so wichtigen Begriff wie den der

Substanz auf diesen allzu luftigen Eckstein habe gründen wollen. Der grössere Wert des „Treatise“ der „Inquiry“ gegenüber wird auch durch diese Nachprüfung voll bestätigt.

Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen. Herausgegeben von Gustav Schmoller. Zehnter Band. Zweites Heft. Berlin 1890.

W. Hasbach: Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Oekonomie. VII. 177.

Nach einem Versuch, die Entwickelung des epikureischen und stoischen Naturrechts bis auf Locke zu schildern, dem das Bestreben die Einflüsse, die beide ausgeübt haben, allzu reinlich von einander zu sondern, erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellt, (cf. die Aufsätze Dilthey's in dieser Zeitschrift, Band 4, 5, 6), wird bei Locke's Einbeziehung des Eigentums in das Gebiet des Naturrechtes, so mangelhaft diese Ableitung auch sein mag, der Punkt gefunden, an welchem sich im Anschluss an das Naturrecht die Theorien der klassischen Nationalökonomie ausbilden konnten. Die Abhängigkeit Quesnay's und der Physiokraten von Locke ist bekannt; die von Adam Smith wird durch einen gelungenen Versuch, seine Naturrechtslehre aus den Ueberresten seiner Vorträge und sonstiger Aeusserungen zu rekonstruiren, nachgewiesen. Ob bei dem starken Individualismus des Locke'schen Naturrechts die Charakterisirung seiner und seiner Schüler Anschauungen als „auf stoischen Grundlagen ruhend“ glücklich ist, mag allerdings bezweifelt werden. Bei der weitern Ausführung „des innern Zusammenhangs“ der politischen Oekonomie und der Ethik mit der „Philosophie — des siebzehnten Jahrnunderts“ erstaunen Seite 133 Aussprüche wie die, dass „Descartes' dauernde Bedeutung jedenfalls mehr in seinen mathematischen Errungenschaften, als in seiner Philosophie liegt“, dass unter den Stimmführern einer „wissenschaftlich gährenden Zeit, in deren Centrum die Mathematik steht“, auch Bacon angeführt wird und Aehnliches. Ein hübsches Beispiel für die vom Verfasser mit Recht hervorgehobene Doppelsinnigkeit des Wortes „Natur“ bietet fernerhin sein Ausspruch Seite 100, „dass Kant

der Moral neue wenn auch unnatürliche Bahnen“ gewiesen habe. Ein Urteil über diesen letzten Teil zu fällen, wäre unbillig, da der Verfasser ihn nur als Skizze betrachtet haben will.

Philosophische Studien. Herausgegeben von Wundt. Band VI, 4.
J. Schubert. Adam Smith's Moralphilosophie.

Ausgehend von dem Versuch Oncken's „Adam Smith und Immanuel Kant“, dessen zu weitgehende Parallelisierung beider Denker zurückgewiesen wird, geht Verfasser dazu über, das Verhältnis Hutcheson's zu Smith namentlich für die Bedeutung des moral sense darzustellen. Die Ergänzung der Nationalökonomie Smith's durch seine Ethik wird richtig dargestellt, besonders die halb ästhetischen Werturteile über Mode und Gewohnheit in ihrer Bedeutung für diese notwendige Vereinigung gut beleuchtet, andrerseits aber auch das Schwankende in seiner Stellung zum Nützlichkeitsstandpunkt mit Recht betont. Wenn Schubert in seinem Eifer gegen Oncken sich zu einer Polemik gegen Kant hinreissen lässt, die in dem Satz, dass er sich „unter Kant's praktischer Vernunft nicht das Mindeste“ vorstellen könne, auf ihn selbst zurückschlägt, so mag dies mit der polemischen Tendenz des Aufsatzes entschuldigt werden.

Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft Jahrgang 46, Heft 4.
Feilbogen: Smith und Hume.

Gegenüber dem Bestreben, die nationalökonomischen Gedanken Smith's bei seinen Vorgängern als bereits vorhanden nachzuweisen, wendet sich F. in feinsinniger Ausführung gegen die Behauptung der Priorität Hume's, der hierfür vor Allem in Frage kommt. Er weist darauf hin, dass Hume gerade das fehlt, was das grosse Verdienst des „Wealth of Nations“ ausmacht, die mitunter einseitige Geschlossenheit des Standpunkts. Der Hinweis auf die Arbeit als verbildenden Faktor findet sich allerdings auch bei Hume. Aber es bedurfte eines selbständigen Geistes wie Smith es war, um diesen Gedanken zum Centrum eines geschlossenen Systems zu machen. Wie anders die überreichliche Gedankenfülle Hume's fortgebildet werden konnte, wird an dem Beispiel Turgot's nach-

gewiesen. Die nationalökonomischen Schriften Hume's wollen keine nationalökonomische Theorie geben, sondern über solche Themata, die wir heute der Nationalökonomie zuweisen würden, allgemein philosophische Betrachtungen anstellen. Dass diese Themata zur Zeit Hume's im Vordergrund des allgemeinen Interesses standen, wird durch eine Vergleichung mit Montesquieu einleuchtend. Entsprechend der leichten Form, in welche Hume seine Betrachtungen kleidet, versucht er weniger zu einem abschliessenden Resultat zu gelangen, als das „Que sais-je“ Montaigne's in immer neuen Formen zu variiren. Der rein formale Charakter des einzigen positiven Princips bei Hume, des „refinement“ (Culturfortschrittes) und sein Unterschied von der ganz positiven Vorstellung der Produktivität der nationalen Arbeit und ihrem Verhältnis zu Capital und Nachfrage bei Smith bildet den Schluss der lehrreichen Abhandlung.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aall, A., Der Logos, I., Logosidee i. d. griech. Philos., Leipzig, Reisland.
Abhandl. z. Philos. u. ihrer Geschichte, her. v. B. Erdmann, 8. Heft, Halle, Niemeyer.
Albert, G., Die Platonische Zahl, Wien.
Berner Studien z. Philos. u. i. Gesch., her. v. L. Stein, IV. Bd. O. Kästner, der Begriff d. Entwicklung bei Nikolaus von Kues.
Capelle, Guil., de Cynicorum epistulis, Diss. Göttingen.
Dahlmann, J., Nirvana. Eine Studie z. Vorgesch. d. Buddhismus, Berlin, Dames.
Deussen, P., Z. Erinnerung an Gustav Glogau, Kiel.
Ehrenpreis, Marcus, Die Entwicklung d. Emanationslehre in der Kubbala d. 13. Jahrh., Frankfurt, Kauffmann.
Epstein, S., H. v. Helmholtz, Stuttgart, Cotta.
Friedrichs, M., Der Substanzbegriff Spinozas, Diss. Leipzig.
Goldfriedrich, J., Kant's Aesthetik, Leipzig, O. Weber.
Gomperz, Th., Aristoteles' Poetik übers. u. eingel., Leipzig, Veit & Co.
Hartmann, E. v., ausgewählte Werke, Leipzig, Haacke.
Hecker, M. F., Metaph. u. Asketik, i. ihr. Zusammenh. nachgew. an Schopenhauer u. wahlverw. Philos., Diss. Bonn.
Horneffer, E., de Hippia maiore qui fertur Platonis, Diss. Göttingen.
Herntrich, C., Augustin u. Rousseau, Schleswig, Bergas.
Kaufmann, N., Elemente der aristotelischen Ontologie, Luzern, Räber u. Co.
Kayserling, A., Idee d. Causalität i. d. Lehren der Occasionalisten, Heidelberg, vorm. Weiss.
Kleffner, A. J., Porphyrius d. Neuplatoniker u. Christenfeind, Paderborn, Bonifacius-Druckerei.

Kronenberg, M., Kant's geschichtliche Stellung, in Allg. Zeitung, No. 240—45.

— — Kant, München 1897, Oskar Beck.

Lepzien, A., Ist Thomas Elyot ein Vorgänger John Locke's in der Erziehungslehre? Diss. Leipzig.

Maier, H., Die Syllogistik d. Aristoteles, Tübingen, H. Laupp.

Mayer, M. E., Das Verhältnis d. Sigismund Beck zu Kant, Heidelberg, Winter.

Neidhardt, Moses Mendelssohn's Anteil a. d. Briefen, die neueste Litt. betr., Progr. Erfurt.

Neumark, D., Die Freiheitslehre b. Kant u. Schopenhauer, Diss. Berlin 1896.

Otten, Der Grundgedanke der kartesianischen Philosophie, Freiburg i. B., Herder.

Rädler, G., Ueber d. Abstraktionsphänomen i. d. Erkenntnisl. David Hume's, Diss. Leipzig.

Ryssel, V., Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche üb. d. Seele, in Rh. Mus. f. Philologie, 51. Bd., IV. H.

— — Die syrische Uebersetzung der Sextussentenzen, in Ztschr. f. wissensch. Theologie, 39. Jahrg., 4. Heft.

Sharlowa, Zu Plato's Protagoras, Progr. Pless.

Schäfer, Fritz, Lotze's Lehre vom Absoluten, Diss. Erlangen.

Schmidt, F. J., Das Lebensideal Karl Christian Plank's, Philos. Vortr., her. v. Phil. Gesellsch., III. F., 5. H.

Schröder, A., Geschichtsphilosophie bei Lotze, Diss. Leipzig.

Stadler, H., Zu Theophrastos περὶ φυτῶν ἱστορίας, in Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 153. Bd.

Stehr, H., Ueber Immanuel Kant, Leipzig, Friedrich.

Stein, E., Philosophische Studien, Leipzig, Friedrich.

Tögel, H., Die pädagogischen Anschauungen d. Erasmus, Diss. Leipzig.

Uphues, G. K., Sokrates u. Pestalozzi, Halle.

Zaunmüller, J., Kritik d. Herbart'schen Unterrichtssystems, Progr. Freistadt.

B. Französische Litteratur.

Boutroux, E., La philos. d. Kant, R. c. et conf., 16. juil. 96.

Courturat, L., Essai critique sur l'hypothèse des atomes, Revue de Mét. et d. Morale, Nov. 1896.

— — De Platonicis mythis, Paris, Alcan.

Crahay, La politique de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Louvain.

Criton, Quatrième dialogue entre Eudoxe et Ariste, Rev. mét. et mor., sept. 1896.

Desjardius, A., Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, 2 vol., Paris, Perrin et Cie.

Deploige, S., Saint Thomas et la question juive, Revue Néo-Scolatisque, Nov. 1896.

Denis, Ch., La philosophie du Clergé au XIXe siècle, Ann. ph. chr., sept. 1896.

Dreyfus-Brisac, E., Du contrat social, par J.-J. Rousseau, Paris, Alcan.
Duclaux, E., Pasteur, histoire d'un esprit, Paris, Masson.
Duproix, Kant et Fichte et le problème de l'Éducation, Genève, Georg.
Dwelshauwers, Réalisme naïf et réalisme critique, R. univ. Brux., oct. 96.
Huit, Ch., Le Platonisme pendant la Renaissance, Ann. ph. chr., sept. 96.
Lacombe, E., Ernest Hello, Ann. ph. chr., août 96.
Margerie, A. de, La philosophie de M. Fouillée, Ann. ph. chr., oct. 96.
Michel, H., De Stuarti Millii individualismo.
Roisel, L'idée spiritualiste, Paris, Alcan.
Parodi, D., L'idéalisme de Th. Hill Green, Revue de Métaph. et de Morale, Nov. 1896.
Pictet, R., Étude critique du matérialisme et du spiritualisme, Paris 96.
Schwalm, Les illusions de l'Idéalisme et leur danger pour la foi, R. thom., sept. 96.
Tannery, P., Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. phil., sept. 1896.
— — Les lettres de Descartes, Ann. ph. chr., oct. 96.
De Wulf, Études historiques sur l'Esthétique de saint Thomas d'Aquin, Paris, Louvain.

C. Englische Litteratur.

Bussel, F. W., The School of Plato. Its Origin, Development . . ., London.
Caldwell, W., Schopenhauer's system in its philosophical significance, Edinborough 96.
Cook, A. B., The Metaphysical Basis of Plato's Ethics, Cambridge, Deighton Bell a. Co.
Curtis, An Outline of Philosophy in America, Western Reserve. University.
Davies, C. L., Kant's Teleology. Proc. of Arist. S., III, 2.
Digby, E., Hegels monism and Christianity. Monist., oct. 96.
Fairbrother, W. H., The Philosophy of Thomas Hill Green, London 96.
Fawcett, E. D., From Berkeley to Hegel. T. Monist., oct. 96.
Hall, E. H., Renan after thirty years, The N. World., 96.
Heidel, W. A., The Necessary and the Contingent in the Aristotelian System, Chicago, The University Press.
Jackson, W., The moral and ethical teachings of the ancient zoroastrian religion. Jul. J. of Eth., oct. 96.
Keatinge, B. A., The Great Didactic of John Amos Comenius, Adam et Black, 1896.
Leibniz, New Essay concerning Human Understanding, transl. by A. G. Langley, New-York, Macmillan.
Leighton, J. A., Hegel's Conception of God, The philos. Review, Nov. 1896.
Merz, History of European Thought, Vol. I, London, Blackwood.

D. Italienische Litteratur.

Allievo, Esame dell' hegelianismo, Torino.

Cornelio, Antonio Rosmini ed il suo monumento in Milano, Torino 96.

Giri, G., Ancora del suicidio di Lucrezio, Palermo 96.

Gruber, E., Il positivismo dalla morte di Augusto Comte fino ai nostri giorni, tradd. da Cojazzi, Polo.

Laviosa, La filosofia del diritto in Inghliterra, Torino, Claussen.

Valdarnini, A., Esperienza e ragionamento in Rogero Bacone, Riv. di fil., Anno XI. Vol. II.
